Normativität Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam

Herausgegeben von
KLAUS VON STOSCH
und CHRISTIANE TIETZ

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
87

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

87



Normativität Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam

herausgegeben von

Klaus von Stosch und
Christiane Tietz

Mohr Siebeck

Klaus von Stosch, geboren 1971; 1991–97 Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Volkswirtschaftslehre in Bonn und Fribourg; 2001 Promotion; 2005 Habilitation; 2008–21 Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik an der Universität Paderborn; seit 2021 Schlegel-Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen an der Universität Bonn und Vorsitzender des International Center for Comparative Theology and Social Issues.
orcid.org/0000-0003-4017-0752

Christiane Tietz, geboren 1967; 1986–92 Studium der Mathematik und der Evangelischen Theologie in Frankfurt am Main und Tübingen; 1999 Promotion; 2004 Habilitation; 2008–13 Professorin für Systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Mainz; seit 2013 Professorin für Systematische Theologie am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.
orcid.org/0000-0002-2795-5849

ISBN 978-3-16-159320-8 / eISBN 978-3-16-160161-3
DOI10.1628 /978-3-16-160161-3
ISSN 0440-7180 / eISSN 2569-4065 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Vorwort

Das vorliegende Buch geht auf eine Tagung zurück, die mit freundlicher Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds vom 30. Januar bis zum 1. Februar 2017 am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich stattfand. Für das Buch wurden einige der Beiträge erheblich verändert und neue Beiträge hinzugenommen. Für die Hilfe bei der Drucklegung danken wir herzlich den beiden Mitarbeitenden am Zürcher Institut Michael Goldberg und Manuela Steinemann.

Bonn und Zürich, November 2021

Klaus von Stosch
und Christiane Tietz

Inhalt

Teil 3: Zur Ableitung ethischer Normen aus den Heiligen Schriften

Einleitung

Klaus von Stosch / Christiane Tietz

Ausgangspunkt des vorliegenden Buches ist die Beobachtung, dass im Judentum, im Christentum und im Islam die Orientierung an „Heiligen Texten“ eine zentrale Rolle spielt. Viele Jahrhunderte war unstrittig, dass diese Texte aufgrund einer „Offenbarung“ als direkt von Gott gegeben und als „Wort Gottes“ verstanden werden können. Seit der Aufklärung und der Entwicklung der historisch-kritischen Methode ist die Normativität dieser Texte aber zumindest in den durch die Aufklärung geprägten theologischen Traditionen fraglich geworden. Innerhalb der christlichen, insbesondere der evangelischen Theologie spricht man sogar von einer „Krise des Schriftprinzips“ bzw. von einem Ende der typisch evangelischen Orientierung „allein an der Schrift“ (*sola scriptura*).

Gleichzeitig stehen die alten Texte in der religiösen Praxis und in der öffentlichen Argumentation des Christentums nach wie vor im Zentrum. Für das Judentum und den Islam in ihren heutigen Gestalten gilt sogar noch mehr, dass sie zentral von ihren normativen Texten geprägt sind. Zwar spielen die historisch-kritischen Zugänge zu den Texten hier nicht in gleicher Weise eine Rolle, aber auch in diesen beiden Religionen stellt man sich in der Moderne zunehmend den Herausforderungen historisch-methodischer Textzugänge.

Gegenwärtig fehlt es aber an hermeneutischen Modellen dafür, wie Texte aus der Vergangenheit, um deren historische Kontextualität, ihr stufenweises Gewordensein, ihre problematische Überlieferung etc. man weiß, nach wie vor in gewisser Weise normativ und orientierend sein können. Auf der einen Seite der Extreme begegnen fundamentalistisch-„biblizistische“ Verwendungsweisen der „Heiligen Texte“ der drei großen monotheistischen Religionen, die ihr historisches Gewordensein ignorieren. Auf der anderen Seite der Extreme werden die Texte so weit depotenziert, dass sie allenfalls noch als historische Quellen von Interesse sind.

Unser Buch will deshalb fragen, inwiefern sich Glaubende heute an diesen Texten orientieren können, ohne in einen „Offenbarungspositivismus“ zu verfallen. Können sich, und wenn ja warum und inwiefern, Religionen bei ihren gesellschaftlichen Äußerungen auf diese Texte aus der Vergangenheit beziehen? Kann der historische Abstand überhaupt überbrückt werden oder sind diese Texte nur noch aus „rein historischen“ Gründen bedeutsam?

Wir haben uns bei der Konzeption dieses Buches dazu entschieden, mit Judentum, Christentum und Islam die drei großen monotheistischen Religionen in ein Gespräch zu bringen. Sie beziehen sich auf verwandte Textcorpora, aber durchaus in unterschiedlicher Art. In der gegenwärtigen weltweiten Situation ist das Verstehen zwischen diesen Religionen, wie man leider tagesaktuell feststellen muss, besonders dringlich.

Für das Gespräch der drei Religionen bedienen wir uns der Methode der sog. „Komparativen Theologie". Die Komparative Theologie will *aus der Perspektive der jeweiligen Theologien* Vergleiche zwischen Religionen anstellen unter genau abgrenzbaren, kleinteiligen Fragestellungen. Sie ist eine *theologische* Methode, insofern sie die Wahrheitsfrage stellt. Aber sie trägt der Einsicht Rechnung, dass „man wirklich miteinander reden *muss*, um die Wahrheit herauszufinden".[1] Hier werden nicht Religionen als Ganze in ein Verhältnis gesetzt, sondern hier wird im Dialog versucht, die Wahrheit von einzelnen Elementen der anderen Religion zu bedenken.

Als theologische Methode setzt die Komparative Theologie voraus, dass man dem Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition treu bleiben darf und gleichzeitig die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit versucht. Diese Bewertung der Position des Anderen geschieht aber eben nicht neutral, sondern immer aus der Perspektive der eigenen Tradition heraus. Sie ist nie abgeschlossen, sondern bleibt für bessere Belehrung offen. Der Komparativen Theologie geht es mithin nicht darum, *abstrakt* zu bewerten, welches Konzept bspw. von Heiliger Schrift besser ist, das des Christentums oder das des Islams. Vielmehr geht es darum, sich aus der *eigenen* Perspektive heraus mit dem Verständnis der anderen Religion auseinanderzusetzen. Dies bedingt gelegentlich einen etwas persönlicheren, essayistischen Stil; für die Publikation konnten wir diesen deshalb nicht ganz tilgen. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass man durch das Gespräch mit dem Anderen auch entdeckt, was in der *eigenen* Religion problematisch ist oder welche Elemente der eigenen Religion vernachlässigt wurden und einer erneuten Vitalisierung bedürfen.

Da der Austausch von Theologinnen und Theologen unterschiedlicher Religionen zur Normativität Heiliger Schriften noch an ihrem Anfang steht, bemüht sich das vorliegende Buch vor allem darum, einen ersten Gesprächsauftakt in komparativer Absicht zu skizzieren. In den drei Teilen des Buches kommen deshalb Perspektiven aus allen drei Religionen in den Blick und werden exemplarisch miteinander ins Gespräch gebracht. An einigen Stellen bleiben Positionen

[1] Tietz, Christiane, Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie, in: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Zürich 2009, 315–338, 319. Vgl. insgesamt zum Konzept Komparativer Theologie Stosch, Klaus von, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.

aber auch noch unvermittelt nebeneinander stehen, sodass das Buch gleichzeitig zur komparativen Weiterarbeit einlädt.

Bei dieser Weiterarbeit wird es vor allem wichtig sein, die hermeneutischen Weichenstellungen innerhalb der islamischen und jüdischen Theologie im deutschen Sprachraum komparativ und dialogisch zu reflektieren. Gerade die islamische Theologie ist derzeit noch in einer Suchbewegung, wie entschieden sie den Weg historischer Kritik und literaturwissenschaftlicher Analyse des Korans mitvollziehen will, der sich vom westlichen Wissenschaftsverständnis her nahelegt. Damit hängt die Frage zusammen, in welches Verhältnis sie sich zur biblischen, rabbinischen und patristischen Tradition setzen will. Denn diese Traditionen sind es ja, die in einer historischen Perspektive in den Verstehenszusammenhang des koranischen Textes aufgenommen werden müssen. Wir erleben auch in diesem Band bereits einen spürbaren Aufbruch auf islamischer Seite, der die klassische Überbietungshermeneutik verlässt und stattdessen die biblischen Traditionen als eigenständige und bedeutsame Grundlage des Korans würdigt. Es ist aber noch offen, ob dieser neue hermeneutische Weg charakteristisch für die islamische Theologie in Europa werden wird, und vor allem ist offen, welche Ergebnisse sich daraus für die muslimische Identitätsbildung ergeben.

Christliche Theologie, die entsprechend der Grundentscheidung komparativer Theologie nicht schon vor dem Dialog wissen kann, wie das Verhältnis zu anderen Religionen zu bestimmen ist, wird hier wach und interessiert die innerislamischen Debatten begleiten und daraufhin dann auch die eigene Hermeneutik überprüfen. Sie kann im Bewusstsein der unseligen kolonialen Tradition westlicher Wissenschaft gegenüber muslimisch geprägten Ländern an dieser Stelle nur zurückhaltend agieren und sollte auf den jeweiligen muslimischen Partner bzw. die jeweilige Partnerin hören, um von dort in großer Offenheit Anregungen für die eigene Hermeneutik zu erhalten.

Hier liegt ein charakteristischer Unterschied zum jüdisch-christlichen Verhältnis, für das sich eine neue Form von Israeltheologie bereits aus rein innerchristlichen Gründen nahegelegt hat und gerade im deutschen Sprachraum mit Nachdruck entwickelt wurde. Aber auch dort werden die Stimmen lauter, die beklagen, dass noch nicht hinreichend versucht wird, die rabbinische Hermeneutik für die eigenen exegetischen Bemühungen fruchtbar zu machen und sie konstruktiv in die eigene Theologie einzubeziehen. Zu groß ist noch die Angst, in die alten Fallen der Enteignung jüdischen Denkens zu geraten, so dass sich christliche Theologie nach wie vor schwer damit tut, von der jüdischen zu lernen.

Offenbar stehen wir erst am Anfang eines lebendigen Miteinanders der drei monotheistischen Theologien, die sich durch die je anderen Theologien neu zu entdecken beginnen. An dieser Stelle ist es erst einmal entscheidend, einander zu Wort kommen zu lassen und miteinander ins Gespräch zu kommen. Eben dies soll mit diesem Band versucht werden und es sollen durch die Auswahl der Autoren und Themen bewusst ganz unterschiedliche Akzente gesetzt werden.

Insgesamt will das vorliegende Buch die gegenwärtige Schrifthermeneutik der drei großen monotheistischen Religionen unter der Fragestellung einer aufgeklärten Normativität darstellen und vergleichen. Dabei stehen drei Leitfragen im Zentrum, die das Buch zugleich untergliedern: 1. Kann die jeweilige Heilige Schrift auch heute noch, d. h. unter den Bedingungen historisch-kritischer Forschung, als Wort Gottes verstanden werden – und wenn ja, wie? 2. Welche hermeneutischen Methoden sind in der Exegese hilfreich, wenn man die Normativität der Schrift voraussetzt, aber auch um das historische Gewordensein der Texte weiß? 3. Kann man heute noch für konkrete ethische Fragen auf Heilige Schriften zurückgreifen – und wenn ja, wie?

Der erste Teil unseres Buches, der dem Verständnis der jeweiligen Heiligen Schrift als Wort Gottes nachgeht, wird eröffnet durch einen programmatischen Beitrag des Wiener evangelischen Systematischen Theologen *Ulrich H. J. Körtner*, der Fleisch- und Schriftwerdung des Wortes Gottes aus christlicher Sicht auf einer prinzipientheoretischen Ebene bedenkt und daraus Ableitungen für das christliche Kanonverständnis macht. Die in Chapel Hill lehrende muslimische Feministin und Islamwissenschaftlerin *Juliane Hammer* gibt in ihrem Beitrag einen Überblick über feministische Zugänge zur Koranhermeneutik und analysiert Beispiele feministischer Praxis im US-amerikanischen Islam und in muslimischen Ländern. Beide Texte diskutieren die Vorstellung von Gott als Autor der Schrift und reflektieren die besonderen Dynamiken der Verschriftung im Leben der Glaubensgemeinschaften. Indem sie beschreiben, wie deshalb der Konflikt der Interpretationen gerade angesichts der Offenbarung Gottes unausweichlich ist, bieten sie ein Drittes neben einem fundamentalistischen Schriftverständnis und einem rein kulturwissenschaftlichen, das den Orientierungscharakter der Schrift für die Glaubenden auflösen würde. In ihrer Replik auf die beiden Beiträge bemühen sich der Potsdamer jüdische Theologe *Daniel Krochmalnik* und *Klaus von Stosch* in seiner Eigenschaft als katholischer komparativer Theologe darum, jüdische Perspektiven zum Thema zu skizzieren, die das Spannungsverhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit der Heiligen Schrift aufgreifen und jüdische Zugänge zu einer möglichen Verleiblichung des Wortes Gottes aufzeigen.

Nach dieser ersten fundamentaltheologisch gehaltenen Annäherung an die Schrift als Wort Gottes widmet sich der zweite Teil des Buches der Eruierung, mit welchen Methoden man sich in den verschiedenen Religionen normativ verstandenen Schriften annähern kann. Der Paderborner sunnitische Koranexeget *Zishan Ghaffar* entwickelt seinen historisch-kritisch konturierten Zugang zur Koranhermeneutik zunächst in propädeutischer Absicht in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen christlich-theologischen Exegesetypen, um ihn dann am Beispiel der Analyse der Sure 4 zu konkretisieren. Dem setzt der in Teheran lehrende schiitische Exeget *Mohammad Kazem Shaker* seine eher literaturwissenschaftlich inspirierte Philosophie der Polysemie für die Koranhermeneutik

entgegen. In ihrer Response auf beide Beiträge bietet die Zürcher Theologin *Friederike Kunath* eine Würdigung beider Zugänge aus Sicht der modernen christlichen Exegese und formuliert erste Rückfragen. Auf diese Weise sind auch im zweiten Teil des Bandes wieder die Perspektiven aller drei Religionen präsent; Islam und Christentum kommen exemplarisch ins Gespräch. Ghaffar und Shaker stehen für Rezeptionen unterschiedlicher Aspekte der modernen Schrifthermeneutik im Islam und bilden zudem die Perspektiven innerhalb und außerhalb der westlichen Hemisphäre exemplarisch ab. In beiden Fällen findet ein Methodentransfer von der christlich-jüdisch geprägten westlichen Tradition her statt, der zugleich charakteristische Neuaufbrüche in der islamisch-theologischen Hermeneutik mit sich bringt. Kunath sorgt dafür, dass in dem Kapitel wirklich konkrete Rückkopplungen stattfinden und das hermeneutische Gespräch zwischen den Autoren in Gang kommt.

Der dritte Teil unseres Buches, der sich mit der ethischen Orientierungsfunktion der Heiligen Schriften auseinandersetzt, wird von der in Paderborn lehrenden jüdischen Rabbinerin *Elisa Klapheck* eröffnet. Sie setzt sich mit der Re-Kanonisierung des rabbinischen Schrifttums in jüdischen Gegenwartsdiskursen auseinander und zeigt, wie von hier aus über eine produktive Ambivalenz gegenüber göttlichen Geboten ein beziehungsreicher Pluralismus unterschiedlicher Positionen möglich ist; eine Ethik ergibt sich erst aus dem im Leben erfahrenen Konflikt von göttlichen Geboten. Ihr folgt ein Beitrag des in Qom lehrenden muslimischen Religionsphilosophen *Seyed Hassan Eslami Ardakani*, der die ethische Orientierungskraft des Korans anhand seiner Version der Darbringung von Abrahams Sohn auf die Probe stellt; Aussagen heiliger Schriften, die unserer ethischen Urteilskraft widersprechen, dürfen nicht blind übernommen werden, sondern müssen durch unser Verständnis von Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit interpretiert werden. Die christliche Perspektive wird im dritten Teil durch die Zürcher evangelische Systematische Theologin *Christiane Tietz* eingebracht, die mithilfe der Unterscheidung von Buchstabe und Geist zu klären versucht, inwiefern man ethische Orientierung aus der Bibel gewinnen kann; es ist der Gedanke eines *ethischen* Richtungspfeils der Texte, der hier in rezeptionsästhetischen Überlegungen geltend gemacht wird. Abgeschlossen wird der dritte Teil vom Versuch des Bonner katholischen Systematikers *Klaus von Stosch*, die Frage nach Ableitungen ethischer Normen aus der Heiligen Schrift durch Einsichten des Dialogs mit dem Islam bereichern zu lassen. Er zeigt, dass die ethische Verpflichtungskraft der Bibel darin besteht, die Glaubenden in den Dienst dafür zu nehmen, ein Zeichen der Menschenfreundlichkeit Gottes zu werden. Alle Beiträge in diesem Teil wenden sich gegen die These, aus heiligen Texten könnten direkt allgemeine ethische Normen abgeleitet werden, und halten gleichwohl an der ethischen Normativität dieser Texte fest. In ihnen geht es um ein von der Gottesbeziehung getragenes und an ihr ausgerichtetes Leben, zu dem die Bildung ethischer Urteile und das Bearbeiten von ethischen

Konflikten hinzugehört. So entwickelt sich eine Normativität heiliger Schriften, die komplexer und lebensgesättigter ist als eine einlinige Zitation von Einzelaussagen.

Auf diese Weise entsteht in den drei Teilen ein Panorama von Eindrücken aus allen drei Religionen, die jeweils zu ersten komparativ-theologischen Gehversuchen bzw. ersten religionsübergreifenden Gesprächseröffnungen verdichtet werden.

Teil 1: Die Heilige Schrift als Wort Gottes

Gott im Wort

Schrift und Offenbarung im Christentum

Ulrich H. J. Körtner

1. Das Medienproblem des Monotheismus

„Seit es ihn gibt, hat der Monotheismus ein Medienproblem",[1] wie Eckhard Nordhofen diagnostiziert. Wie kann ein Gott, der kein Ding in der Welt, vielmehr ihr Schöpfer und Seinsgrund ist, zur Darstellung gelangen und erfahrbar werden? Und in welchem Verhältnis stehen das Medium bzw. die Medien, durch die er präsent werden soll, zu Gott selbst? Wie lässt sich vermeiden, dass das Offenbarungsmedium zu Gott in Konkurrenz tritt? Wie also lässt sich ein exklusiver Monotheismus überhaupt schlüssig denken?

Der Prolog zum Johannesevangelium spricht das Medienproblem des Monotheismus in visueller Hinsicht an: „Niemand hat Gott je gesehen."[2] Jede bildliche Darstellung wäre dem Gott Israels, von dem hier die Rede ist, unangemessen. Das alttestamentliche Bilderverbot schließt das Kultbild als Medium der Gottespräsenz aus. Dass sich im Christentum auch eine bilderfreundliche Theologie und Praxis entwickeln konnte, darf nach ostkirchlicher Lesart nicht als Leugnung des Bilderverbotes, sondern muss – im Hegelschen Sinne des Wortes – als seine Aufhebung verstanden werden, die in der Fleischwerdung des göttlichen Logos ihren Grund und ihre Legitimation findet.

Niemand hat Gott je gesehen – wohl aber gehört, wenn man der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Überlieferung glauben darf. Namentlich die protestantische Tradition begreift das Christentum als Religion des Wortes. Sie achtet in besonderer Weise darauf, dass im Alten wie im Neuen Testament Gott als Redender vorgestellt wird, wobei die Kommunikation zwischen ihm und dem Menschen durch Gottes Reden zuallererst initiiert wird. Der angeredete Mensch ist zunächst ein Hörender, bevor er selbst zum Sprecher wird: Gott spricht, der Mensch hört und antwortet, wobei das Gebet wie der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot als Antwort des Menschen gedeutet werden.

[1] Nordhofen, Eckhard, Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein „Jesus"-Buch und das Wunder von Weihnachten, in: Die Zeit Nr. 53 vom 22.12.2004, 43.

[2] Joh 1,18; so auch 1 Joh 4,12.

Das göttliche Wort ist freilich wiederum auf eine mediale Vermittlung angewiesen, sei es die prophetische Rede, sei es die missionarische Verkündigung oder sei es das Medium der Schrift. Heilige Schriften gibt es in vielen Religionen.[3] In den monotheistischen Religionen von Judentum, Christentum und Islam gilt die Schrift als besonderes Medium göttlicher Präsenz oder als Offenbarungszeugnis. Die Stellung der Schrift als Offenbarungsmedium unterscheidet sich in den drei monotheistischen Religionen aber nicht unerheblich. Daraus erklären sich nicht nur die z. T. gravierenden Unterschiede in der Hermeneutik, sondern auch solche im Verständnis des Monotheismus selbst.

Nach christlichem Glauben ist das Medium der letztgültigen Offenbarung ein Mensch: Jesus von Nazareth. Er ist nicht etwa nur der Verkünder des göttlichen Wortes, so wie es die alttestamentlichen Propheten waren oder nach islamischem Glauben auch Mohammed, sondern er gilt dem christlichen Glauben als Gottes Wort in Person. Bevor wir der Frage nachgehen, weshalb nach christlicher Auffassung neben diesem Offenbarungsmedium das Medium der Schrift vonnöten ist, nämlich die Bibel als normativer Text oder genauer gesagt: ein Kanon normativer Schriften, bestehend aus Altem und Neuem Testament, und wie sich Schrift und Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zueinander verhalten, möchte ich zunächst klären, was die Wendung „Gottes Wort in Person“ zu bedeuten hat.

2. Gottes Wort in Person

„Im Anfang war das Wort“, so beginnt das Johannesevangelium, „und das Wort war bei Gott und Gott selbst war das Wort“ (Joh 1,1). In Anspielung auf Gen 1,1 führt der Prolog des Evangeliums weiter aus, dass durch dieses Wort – im Griechischen steht λόγος/lógos – alles gemacht ist (Joh 1,3). Wenn es im Schöpfungsbericht Gen 1 heißt: Gott sprach und es ward, dann ist das Wort nicht etwa nur das Medium oder Werkzeug Gottes, sondern die Weise seines Handelns. Gott handelt durch das Wort und im Wort. In diesem Sinne ist Gott im Wort.[4] So jedenfalls lässt sich die Deutung von Gen 1 verstehen, die der Prolog zum Johannesevangelium dem Geschehen gibt.

Nun gehört zu den Schwierigkeiten, welche die Rede vom Wort Gottes der Systematischen Theologie bereitet, nicht nur der zum Teil poetische oder metaphorische Charakter solcher Rede schon in der biblischen Tradition, sondern

---

[3] Vgl. Tworuschka, Udo (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000.

[4] Unter dem Titel „Gott im Wort“ hat Joachim Ringleben die Theologie Martin Luthers als eine Theologie des Wortes Gottes rekonstruiert, die sich von der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths gravierend unterscheidet. Anders als die Theologie Barths ist Luthers Theologie nach Ringleben vom Phänomen der Sprache aus entworfen, einschließlich ihrer sinnlichen Züge wie Stimme und Atem. Vgl. Ringleben, Joachim, Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 57), Tübingen 2010 (Studienausgabe 2014).

auch das Problem der Äquivokation. Mit diesem Problem sieht man sich auch konfrontiert, wenn „Wort Gottes“ in christologischen Zusammenhängen verwendet wird.[5]

Im Neuen Testament kann auf recht unterschiedliche Weise vom Wort oder Reden Gottes gesprochen werden.[6] Anders als im Alten Testament[7] – und dies ist gegenüber der Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts kritisch anzumerken – wird das „Wort Gottes“ im Neuen Testament „nicht als eigene theologische Größe eingeführt oder gar reflektiert“.[8] Entsprechend alttestamentlichem Sprachgebrauch ist vom λόγος (τοῦ θεοῦ)/lógos (toū theoū) die Rede, wenn ganz allgemein ein Befehl oder Auftrag Gottes gemeint ist[9] oder die Verheißungen Gottes[10] oder auch seine Gebote[11] angesprochen werden. In Act 6,7; 12,24 und an anderen Stellen meint ὁ λόγος (τοῦ θεοῦ)/ho lógos (toū theoū) die christliche Verkündigung bzw. das Evangelium. „Wort Gottes“ bezeichnet im Neuen Testament vornehmlich die urchristliche Missionspredigt. Weil dieses göttliche Wort dem Menschen durch Christus gebracht worden ist, kann statt vom Wort Gottes mit gleicher Dignität vom Wort Christi gesprochen werden.[12] Nach Joh 12,50 ist das Wort Christi mit dem Wort Gottes identisch, heißt es dort doch, was Christus rede, das rede er, wie es ihm der Vater gesagt habe. Das Wort Christi kann im Neuen Testament nicht nur ein dem irdischen Jesus zugeschriebenes, sondern auch ein durch den erhöhten κύριος (kýrios) ergangenes sein.[13] Dieser Umstand verweist uns auf das Phänomen der urchristlichen Prophetie.[14]

---

[5] Die beiden folgenden Abschnitte sind wörtlich übernommen aus: Körtner, Ulrich H. J., Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metapherntheoretische Zugänge zur Christologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 103–109. Sie werden hier gekürzt wiedergegeben.

[6] Vgl. Debrunner, Alfred, Art. λέγω κτλ., A, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4 (1942), 71–76; Kittel, Gerhard, Art. λέγω κτλ., D, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4 (1942), 100–140; Ritt, Hubert, Art. λόγος, in: Exegetisches Wörterbuch zum NT[2] 2 (1992), Sp. 880–887; Bultmann, Rudolf, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: Ders., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen [7]1971, 268–293; Stead, George Ch., Art. Logos, in: Theologische Realenzyklopädie 21 (1991), 432–444; Wolter, Michael, Art. Wort Gottes, 2. Neues Testament, in: Evangelisches Kirchenlexikon[3] 4 (1996), Sp. 1326–1329.

[7] Vgl. Spieckermann, Hermann, Art. Wort Gottes, 1. Altes Testament, in: Evangelisches Kirchenlexikon[3] 4 (1996), Sp. 1324–1326.

[8] Wischmeyer, Oda, Das „Wort Gottes“ im Neuen Testament. Eine theologische Problemanzeige, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Wort Gottes – Kerygma – Religion. Zur Frage nach dem Ort der Theologie, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–40, 38.

[9] Vgl. z. B. Mt 15,6.

[10] Vgl. Röm 9,6.9.28.

[11] Vgl. Röm 13,9; Gal 5,14.

[12] Joh 5,24: ὁ λόγος μοῦ; vgl. auch Apk 3,8! Siehe ferner Kol 3,16: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ; Act 8,25: ὁ λόγος τοῦ κυρίου.

[13] So z. B. bei Paulus in 1 Thess 4,15.

[14] Zur frühchristlichen Prophetie vgl. Käsemann, Ernst, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen [3]1970, 69–82; Müller, Ulrich B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (Studien zum Neuen Testament 10), Gütersloh 1975.

In der patristischen Literatur sind die λόγια τοῦ κυρίου/lógia toū kyríou oder λόγια κυριακά/lógia kyriaká Aussprüche Jesu oder auch (apophthegmatische) Jesusgeschichten.[15] In 1 Petr 4,11 meint λόγια θεοῦ/lógia theoū die (charismatische) Predigt einzelner Gemeindeglieder. Ein sekundärer Zusatz zu Röm 16 wiederum kann die Predigt des Paulus als κήρυγμα Ιεσοῦ Χριστοῦ/kérygma Iesoū Christoū bezeichnen (Röm 16,25), wobei diese Formulierung gleichermaßen als Genitivus obiectivus wie als Genitivus subiectivus zu lesen ist. Dem entspricht die Aussage in 2 Kor 13,3, aus Paulus spreche Christus selbst.[16] Statt von λόγοι/lógoi oder λόγια/lógia kann auch von ῥῆματα τοῦ θεοῦ/rhémata toū theoū die Rede sein, wobei ebenfalls sowohl an Gottes Tora[17] als auch an die Verkündigung Jesu[18] bzw. an die christliche Predigt oder Lehre gedacht sein kann. In Röm 10,8 steht ῥῆμα/rhéma für das Evangelium.[19] Im Singular spricht 1 Petr 1,25 vom ewig bleibenden Wort Gottes (τὸ ῥῆμα κυρίου/tò rhéma kyríou), wobei Jes 40,8 f. zitiert wird. Gemeint ist also der alttestamentliche *dabar Jahwe*, der nun mit der christlichen Verkündigung identifiziert wird.[20]

Zu einer Hypostasierung des *dabar* Gottes, die über entsprechende Ansätze im Alten Testament weit hinausreicht, kommt es im Entwicklungsverlauf der urchristlichen Christologie. Das Johannesevangelium deutet Jesus Christus als fleischgewordenen Logos.[21] Dieses Evangelium setzt das Wirken Jesu mit seiner Person gleich, die nicht irdischen, sondern göttlichen Ursprungs ist.[22] Ist Christus das fleischgewordene Wort Gottes, durch das die Welt erschaffen wurde, so ist der Gedanke der Mitwirkung Christi am Schöpfungswerk Gottes die logische Konsequenz. Eine sachliche Parallele zu dieser christologischen Bestimmung des Wortes Gottes findet sich in Hebr 1,1–4. Wenn es in diesem Text heißt, Gott habe am Ende der Zeiten *durch* Christus bzw. *in* diesem gesprochen, sind nicht nur dessen einzelne Aussprüche oder seine gesamte Lehre gemeint, sondern seine Person und sein Wirken als Ganzes. Jesus Christus *ist* der *dabar* Gottes. Deutet sich an einigen Stellen des Alten Testaments eine Hypostasierung des

---

15 Vgl. Körtner, Ulrich H. J., Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 133), Göttingen 1983, 151–154.

16 Vgl. dazu wiederum 2 Kor 11,10: ἔστιν ἀλήθεια Ξπριστοῦ ἐν ἐμοί.

17 Vgl. Mt 4,4. In Hebr 11,3 ist das ῥῆμα θεοῦ das Wort, durch welches Gott die Welt erschaffen hat.

18 Lk 7,1.

19 Röm 10,8: τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.

20 1 Petr 1,25: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.

21 Joh 1,14. Vgl. auch das sog. Comma Iohanneum, einen redaktionellen Einschub in 1 Joh 5,7, der triadisch (noch nicht trinitarisch!) von πατηρ λογος και πνευμα αγιον spricht.

22 Die Frage, wieweit der Begriff der *Präexistenzchristologie* für die damit üblicherweise bezeichneten neutestamentlichen Sachverhalte angemessen ist, kann hier nicht weiter erörtert werden. Vgl. dazu Kuschel, Karl-Josef, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990, bes. 282–284.

dabar Gottes an,[23] so wird dieser im Neuen Testament personifiziert oder, besser gesagt, mit einer geschichtlichen Person identifiziert.

Allerdings wird der Begriff „Logos" weder im Johannesprolog noch an anderer Stelle im Johannesevangelium ausdrücklich prädikativ auf Jesus bezogen, weder in der Form eines Ich-bin-Wortes noch einer Prädikation durch Dritte. Im Prolog des Johannesevangeliums ist nicht Jesus oder Christus, sondern der Logos das grammatische und logische Subjekt der Aussagen. Kurz gesagt: Die Rede vom Logos im Johannesprolog ist zunächst nicht metaphorisch, sondern mythisch. Dass der präexistente und inkarnierte Logos im Johannesevangelium mit dem irdischen Jesus identisch ist, liegt auf der Hand. Es wird aber im gesamten Text des Evangeliums nicht ausdrücklich gesagt, sondern ergibt sich erst am Schluss des Prologs aus Joh 1,17 f.

Systematisch-theologisch ist schließlich noch eine weitere Beobachtung bedeutsam: Die Identifikation des Logos mit Jesus von Nazareth im Johannesprolog hat zunächst eine schöpfungstheologische, keine offenbarungstheologische Stoßrichtung. Der Gedanke der *Selbst*offenbarung Gottes, wie ihn später Karl Barth entwickelt hat, wird jedenfalls im Prolog noch nicht explizit formuliert. Joh 1,14 spricht zwar vom Sehen der δόξα des fleischgewordenen Logos (Joh 1,14), der ja laut V. 1 göttlich bzw. Gott selbst ist. Doch wird so von Gottes Selbstoffenbarung allenfalls implizit gesprochen. Im weiteren Text des Evangeliums wird dieser Gedanke dann allerdings offenbarungstheologisch vertieft, wenn es in Joh 14,9 heißt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater".

Wörtlich kommt die Formel von Christus als Wort Gottes oder als Wort Gottes in Person im Neuen Testament nicht vor. Es handelt sich bei ihr vielmehr um eine dogmatische Verdichtung des biblischen Gesamtzeugnisses, das Christus mit dem Logos Gottes identifiziert, wie dies im Johannesevangelium geschieht. Mit der Interpretation dieses Wortgeschehens als Selbstoffenbarung Gottes wird jedoch gegenüber dem Prolog des Johannesevangeliums nicht nur der Übergang vom Mythos zur Metapher, sondern auch eine theologische Umdeutung bzw. Anreicherung vollzogen. Im Verlauf der Theologiegeschichte hat die verdichtete Formel von Christus als Wort Gottes verschiedene Umformungen erfahren, in programmatischer Weise nicht zuletzt in der Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts und in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, die hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden können.

Systematisch-theologisch besagt die Rede von Jesus Christus als Gottes Wort in Person, dass nicht etwa nur seine Verkündigung und seine Worte, sondern dass sein Leben insgesamt als Anrede Gottes an uns Menschen zu verstehen ist. Das gilt nicht nur von seinen Taten, seinem Umgang mit Sündern und Zöllnern, sondern für seine gesamte Existenz von der Geburt bis zum Tod am Kreuz. Der Sinn dieses Lebensweges aber erschließt sich nach christlichem Glauben von

[23] Weish 18,14–16.

der Auferweckung Jesu von den Toten her. Die Auferstehung, verstanden als Tat Gottes, erschließt die Bedeutsamkeit des Todes Jesu und damit diejenige seiner gesamten auf diesen Tod zulaufenden Existenz.

Mit Paulus lässt sich die im Kreuzestod kulminierende Existenz Jesu als Versöhnungshandeln Gottes begreifen, das in der christlichen Verkündigung je und je neu zum Ereignis wird. Paulus schreibt:

> Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott! (2 Kor 5,19 f.)

Im Wort von der Versöhnung, das Paulus in 1 Kor 1,18 als Wort vom Kreuz bezeichnet, ist Christus selbst gegenwärtig als das Wort Gottes, nämlich als Gottes Ja auf alle alttestamentlichen Gottesverheißungen, auf das der Glaube nur noch sein Amen sprechen kann (vgl. 2 Kor 1,20).

Person und Leben Jesu sind in ihrer untrennbaren Einheit der performative Zuspruch Gottes, der sich in dem einen Satz zusammenfassen lässt: „Deine Sünden sind dir vergeben" (Mk 2,5). Als Anrede Gottes gedeutet ist das Leben Jesu *promissio*, performatives Verheißungswort in Person. Die Bezeichnung Jesu als Wort Gottes benennt die Erfahrung des Angesprochenseins von Gott in Jesus. Wohlgemerkt handelt es sich nicht nur um den Sachverhalt, dass sich Menschen überhaupt in irgendeiner Weise von der Person *Jesu* angesprochen fühlen, sondern dass sie sich in seiner Person *von Gott* angesprochen wissen.

Meint die Bezeichnung Jesu als Wort Gottes das Angesprochensein von Menschen durch Gott in der Begegnung mit der Christusbotschaft, so liegt auf der Hand, dass der Wortbegriff hier *metaphorisch* gebraucht wird. Darauf hat vor allem Emil Brunner hingewiesen. „Indem man Jesus ‚das eigentliche Wort' nennt, macht man die Formel ‚Wort Gottes' zu einem uneigentlichen Ausdruck, zu einer Art Gleichnis, gerade wie wenn ich behaupte, die Musik Bachs ‚sage' mir mehr als irgendein Gedicht."[24] Genauer gesagt handelt es sich um eine absolute Metapher.[25] Die Bezeichnung Jesu als Wort Gottes lässt sich nämlich nicht in eigentliche Rede, in eine univoke Beschreibung der Relation und wesensmäßigen Einheit von Jesus und Gott bzw. der in Jesus gegebenen Relation zwischen Gott und Mensch auflösen oder übersetzen. Bei der Bezeichnung Jesu als Wort Gottes handelt es sich nicht um ein zufällig gewähltes und ersetzbares Gleichnis, sondern um ein sachlich notwendiges, welches in der Einheit von Person und Werk gründet.

Hat sich Gott nach christlicher Überzeugung letztgültig in der Person Jesu von Nazareth, in seinem Leben und Sterben offenbart, dann lässt sich *von* Gott nur reden, indem zugleich von Jesus von Nazareth gesprochen wird. *Zum* Gott

---

[24] Brunner, Emil, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, Bd. 1, Zürich [4]1972, 32.

[25] Zum Begriff der absoluten Metapher vgl. Körtner, Ulrich H. J., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2000, 140–143.

Jesu Christi lässt sich nur sprechen, indem *im Namen Jesu* gebetet wird. Von Jesus wiederum lässt sich angemessen nur sprechen, wenn im Blick auf seine Person und sein Leben zugleich von Gott gesprochen wird, so dass der Sinn seines Lebens im Horizont Gottes offenbar wird, wie umgekehrt das Wort „Gott“ erst in Verbindung mit dem Leben Jesu seine letztgültige Bedeutung gewinnt.

Das Wort „Gott“ gewinnt also seinen christlichen Sinn, indem die Namen „Gott“ und „Jesus“ zusammengesprochen werden. Gott und Jesus von Nazareth aber lassen sich nur so zusammensprechen, dass vom alttestamentlich bezeugten Gott Israels als dem Vater, von Jesus als dem Sohn und vom Heiligen Geist, mit anderen Worten: dass von Gott trinitarisch gesprochen wird. Die Trinitätslehre geht zwar in ihrer begrifflichen Ausformulierung über die biblischen Texte hinaus. Sie ist aber als folgerichtige Explikation der neutestamentlichen Rede von Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes zu begreifen. Recht verstanden handelt es sich bei der Trinitätslehre nicht um eine metaphysische Spekulation über das Sein und Wesen Gottes, sondern um die Hermeneutik christlicher Gottesrede. Sie erschließt den Sinn der Rede von Gottes Wort in Person, das uns zur Anrede wird.

3. Fleischwerdung und Schriftwerdung des Wortes Gottes

Wozu aber braucht das Christentum noch eine Heilige Schrift, wenn doch der fleischgewordene Logos das letzte Medium des Monotheismus ist? Weshalb genügen nicht die mündliche Verkündigung oder die Sakramente als Medien, in denen das menschgewordene Gotteswort präsent ist? Ist nicht, wie schon Platon argumentiert, die Verschriftlichung von Sprache lediglich ein Ersatz für mündliche Kommunikation und gegenüber der mündlichen Rede von Angesicht zu Angesicht defizitär?[26] Nach dieser Auffassung zeichnet sich mündliche Rede durch Unmittelbarkeit aus. Die Verschriftlichung führt dagegen zum Verlust der Unmittelbarkeit und ist eine Gestalt der Entfremdung des Geistes.

Wir finden die antike Topik der *viva vox* auch im Christentum, wo sie zu paradoxen Ergebnissen geführt hat.[27] 1 Petr 1,23–25 stellt den vergänglichen Samen, d.h. die biologische Zugehörigkeit zum Volk Israel, dem unvergänglichen Samen des lebendigen Wortes Gottes gegenüber. Der frühchristliche Schriftsteller Papias von Hierapolis, welcher darum bemüht war, authentische Augenzeugenberichte über den irdischen Jesus zu sammeln, erklärte, alle Bücherweisheit sei nicht so nützlich wie „die lebendige und bleibende Stimme“

---

[26] Platon, Phaidros 274e–276e; Ders., 7. Brief 341b–345a.

[27] Vgl. Karpp, Heinrich, Viva vox, in: Alfred Stuiber/Alfred Hermann (Hg.), Mullus. FS Theodor Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd. 1), Münster 1964, 190–198. Im NT siehe z. B. 1 Petr 1,23–25.

mündlicher Berichte.[28] Doch wiewohl er die *viva vox* so hoch schätzte, verfasste er ein fünfbändiges Werk zu dem Zweck, Erzähl- und Spruchgut der Jesusüberlieferung nicht nur zu sammeln, sondern auch seine rechtgläubige Interpretation sicherzustellen. Nicht nur Clemens von Alexandrien, sondern auch Irenäus von Lyon werden noch nach Papias im biblischen Kanon einen Notbehelf sehen. Faktisch aber gebrauchen all die genannten altkirchlichen Autoren ihnen vorliegende Schriften und produzieren selbst neue Texte. Und faktisch wird auf diese Weise ein intertextueller Interpretationsprozess initiiert, der eben darauf beruht, dass die *viva vox* für die Traditionsbildung allein unzureichend ist.[29]

Die Abfassung frühchristlicher Schriften, angefangen mit den Briefen des Paulus, die ihrerseits immer wieder Texte der jüdischen Bibel auslegen, steht auf einem Blatt, ihre Kanonisierung auf einem anderen. Bedeutet der Umstand, dass sich die Kirche einen Kanon heiliger Schriften zugelegt hat, deren erster Teil noch dazu die Bibel des Judentums ist, medientheologisch betrachtet einen Rückfall des Christentums hinter den eigenen Inkarnationsgedanken, wonach eben ein Mensch und nicht ein Text das ultimative Offenbarungsmedium ist? Gehört zur Fleischwerdung des Wortes in bestimmter Weise auch seine Schriftwerdung? Inwiefern gehört auch die Bibel zum christlichen Offenbarungsgeschehen? Und inwieweit entsprechen ihre Textualität und ihre Verstehensprobleme der Logik von Inkarnations- und Kreuzestheologie?

Medientheologisch betrachtet findet das Problem von Transzendenz und Immanenz, von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes im Gedanken der Menschwerdung Gottes eine neue Lösung. Bei gleichzeitig strenger Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist Gott in einem Menschen ganz gegenwärtig. Und wer von diesem Menschen, von seiner Botschaft und seinem Geschick affiziert wird, in dem nimmt Gott ebenfalls Wohnung. Paulus spricht einerseits vom Christus in den Glaubenden[30] und andererseits vom Sein der Glaubenden in Christus[31]. Die Gegenwart Christi in den Glaubenden deutet Paulus als Einwohnung des Geistes Gottes bzw. des Geistes Christi in den Glaubenden (Röm 8,10). Auf paradoxe Weise kann Paulus sogar sagen, das Ich des Glaubenden lebe gar nicht mehr, sondern der im Glaubenden lebende Christus bestimme fortan seine Identität (vgl. Gal 2,20).[32] Das Sein in Christus wird

---

[28] Das Zitat findet sich bei Euseb, HE III, 39,4. Vgl. Körtner, Papias, 57.182–184.

[29] Siehe dazu auch Löhr, Winrich A., Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Christentum des 2. Jahrhunderts, in: Gerhard Sellin/François Vouga (Hg.), Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 20), Tübingen 1997, 211–230.

[30] Röm 8,10; 2 Kor 13,5.

[31] Röm 6,11; 16,7; 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17.

[32] Vgl. ausführlich Körtner, Ulrich H. J., „Nicht mehr ich“ (Gal 2,20). Erwägungen zum Begriff der Selbstbefreiung im Anschluss an Paulus, in: Martin Bauspieß/Johannes U. Beck/Friederike Portenhauser (Hg.), Bestimmte Freiheit. FS Christof Landmesser (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 64), Leipzig 2020, 291–307.

aber nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern auch in ekklesiologischer Hinsicht thematisch. So kann Paulus die Gemeinde geradezu als Leib Christi bezeichnen.[33] In 2 Kor 3,3 – also im unmittelbaren Zusammenhang mit seiner Antithese von Geist und Buchstabe – wählt Paulus wiederum eine andere Metapher, nämlich die des Briefes. Er tituliert die Christen in Korinth als seinen Brief und zugleich als Brief Christi, „geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich eure Herzen". So wird die Gemeinde zum Medium des Evangeliums bzw. des paulinischen Kerygmas.

Die Briefmetapher ist freilich in doppelter Hinsicht aufschlussreich. Wie der physisch abwesende Paulus sich des Mediums eines Briefes bedient, um bei den Korinthern präsent zu sein, so bedient sich, bildlich gesprochen, auch Christus eines schriftlichen Mediums, um als Abwesender unter den Menschen anwesend zu sein. Hinzu kommt, dass Paulus sich selbst als Apostel, d. h. aber als Medium Christi versteht, dessen Briefe nicht nur ein zufällig gewähltes Kommunikationsmittel, sondern eine ganz spezifische Weise sind, in der sich der durch Paulus selbst sprechende Christus den Adressaten vermittelt.[34]

Wir haben es hier mit einem komplexen Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit und einer doppelten Vermittlung von göttlicher Präsenz zu tun, das uns ins Zentrum der Christologie führt. Der Inkarnationsgedanke bleibt unvollständig, wenn nicht auch Kreuz und Auferstehung des fleischgewordenen Logos in den Blick genommen werden. Zunächst lässt sich zwar sagen, dass der abwesende Gott in dem Menschen Jesus Christus anwesend ist. Doch Kreuz und Auferstehung Christi besagen, dass nun auch das endgültige Medium des monotheistischen Gottes abwesend ist. Die Dialektik der Anwesenheit und Abwesenheit Gottes kehrt also auf der Ebene seines definitiven Mediums wieder. Besteht das Medienproblem des Monotheismus ganz allgemein darin, wie der unsichtbare abwesende Gott vergegenwärtigt werden kann, so das Problem des Christentums darin, wie der gekreuzigte, d. h. also als irdischer, sterblicher Mensch nicht mehr anwesende Christus präsent gemacht werden kann. Wie Gott selbst, den er auf endgültige Weise präsentiert, muss nun auch der fleischgewordene Logos als Abwesender anwesend gemacht werden.

Die Abwesenheit des finalen Mediums göttlicher Präsenz wird nicht nur durch den Kreuzestod Jesu, sondern, wie Calvin und die reformierte Tradition im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre betonen,[35] auch durch das Sym-

---

33 1 Kor 12,27.

34 Vgl. Vouga, François, Der Brief als Form der apostolischen Autorität, in: Klaus Berger u. a. (Hg.), Studien und Texte zur Formgeschichte (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 7), Heidelberg 1992, 7–58; Ders., Apostolische Briefe als ‚scriptura'. Die Rezeption des Paulus in den katholischen Briefen, in: Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hg.), Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 194–210.

35 Siehe v. a. Calvin, Johannes, Institutio Christianae Religionis IV,17,19–21.29–31.

bol der Himmelfahrt Christi zum Ausdruck gebracht. Dass Christus, wie es in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen heißt, zur Rechten Gottes des Vaters sitzt, ist keineswegs eine obsolete mythologische Vorstellung, sondern ein symbolischer Ausdruck dafür, dass auch der Auferstandene nicht einfach als anwesend gedacht werden kann, sondern dass seine Anwesenheit sich je und je neu ereignen muss und immer dialektisch mit seiner Abwesenheit vermittelt ist. Wo diese Dialektik negiert wird, kommt es zu schwärmerischen Positionen – angefangen von den sogenannten Enthusiasten in Korinth bis zu den Spiritualisten der Reformationszeit und ihren charismatischen Nachfahren – oder aber zu einem massiven Sakramentalismus und zur Überhöhung der Kirche als Heilssakrament, wie in der römisch-katholischen Theologie.[36]

Nun besteht das Medienproblem der monotheistischen Religionen in der Gefahr, dass das jeweilige Offenbarungsmedium zu Gott in Konkurrenz tritt. In der neueren protestantischen Theologiegeschichte war es vor allem Paul Tillich, der den Kreuzestod Jesu in medientheologischer Hinsicht durchdacht hat. Ausgehend von der Tatsache, dass „Christus" ursprünglich kein Name, sondern ein messianischer Hoheitstitel ist, unterscheidet Tillich zwischen „Christus" als Symbol für das Neue Sein und dem Menschen Jesus von Nazareth als letztgültiger Manifestation des Neuen Seins. Tillich bevorzugt daher auch die Ausdrucksweise „Jesus der Christus", die sich an das Christusbekenntnis des Petrus in Cäsarea Philippi anlehnt.[37] Nach Tillichs Interpretation bestätigt Jesus von Nazareth „seinen Charakter als Christus gerade dadurch, daß *er sich als Jesus preisgibt an sich als den Christus*".[38] Die Ausdrucksweise ist vielleicht nicht ganz glücklich gewählt. Besser sollte man davon sprechen, dass Jesus sich ganz dem Willen Gottes hingibt. Aber Tillich sieht richtig, dass der Kreuzestod Jesu nicht nur als tragisches Unglück oder Unrecht, sondern als Selbstopfer zu deuten ist, welches das Medienproblem des Monotheismus auf ebenso radikale wie überraschende Weise beantwortet: „Die absolute Seite der letztgültigen Offenbarung, das, was unbedingt und unwandelbar in ihr ist, bedingt die vollständige Transparenz und die völlige Selbstopferung des Mediums, in dem sie erscheint."[39]

Im Christentum ist also das Gottesverhältnis kein unmittelbares, sondern auf doppelte Weise vermittelt. Vermittelt wird es durch Jesus Christus, der seinerseits geschichtlich vermittelt werden muss. Nur dadurch, dass der abwesende

---

[36] Vgl. Lumen gentium 48.

[37] Tillich, Paul, Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart ^{5}1977, 107–109. Vgl. Mk 8,29.

[38] Tillich, Systematische Theologie 2, 134.

[39] Tillich, Paul, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart ^{5}1977, 180. Ähnliche Überlegungen stellt Jochen Hörisch an, der im Anschluss an Hegels protestantische Deutung im Verzehr der Elemente beim Abendmahl die Fortsetzung der Christologie mit anderen Mitteln sieht. Vgl. Hörisch, Jochen, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt a. M. 1992, 199; Ders., Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt a. M. 2001, 53. Siehe dazu auch Moxter, Michael, Medien – Medienreligion – Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004), 465–488, 487.

Christus immer wieder neu präsent gemacht wird, tritt der in ihm präsente Gott immer wieder neu in Erscheinung. Indem der abwesende Christus anwesend wird, wird auch der abwesende Gott anwesend.

Dazu aber bedarf es eben adäquater Medien, welche die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit angemessen repräsentieren. Und hier kommt nun im Christentum neben der Verkündigung, den Sakramenten – in der Ostkirche auch den Bildern – wieder das Medium der Schrift ins Spiel. Schrift ist keineswegs ein gegenüber der mündlichen Kommunikation defizitäres Medium, sondern sie hat gegenüber der mündlichen Rede ein *surplus*, wie sich im Neuen Testament besonders an den Briefen des Paulus studieren lässt. Die Schrift ist das Medium der Differenz. Jedes Schriftzeichen ist, wie Jacques Derrida erklärt, seinem Wesen nach testamentarisch. Abwesend ist in ihnen nicht allein das Subjekt des Autors, sondern zugleich die Sache oder der Referent.[40] Auf einzigartige Weise machen Schriftzeichen Abwesendes anwesend, indem sie gleichzeitig seine Abwesenheit demonstrieren. Gerade die Schrift scheint daher als Medium „wie geschaffen für einen Gott, der sich offenbart, indem er sich verhüllt".[41]

Im Christentum tritt nun aber die Schrift nicht etwa an die Stelle Christi als des eigentlichen Offenbarungsmediums, sondern sie ist ein *relatives* Medium im Prozess der doppelten Vermittlung des christlichen Gottesverhältnisses. Darum ist sie auch nicht das einzige Medium der Christus- und Evangeliumsvermittlung, sondern eines – in seiner Besonderheit freilich unaufgebbares – neben anderen in einem Medienverbund. Als Medium der Differenz ist die Schrift ihrerseits auf Vermittlung, d. h. auf Auslegung und Aneignung angewiesen. Nur so *werden* die Texte der Bibel, also Dokumente der antiken Religionsgeschichte, allererst zur Heiligen Schrift, durch die hier und jetzt Gottes Präsenz in der Welt und in der menschlichen Existenz vermittelt wird.

Das christliche Wort für das doppelt vermittelte Gottesverhältnis heißt Glauben. Glauben aber heißt Verstehen, wobei hier nicht im engeren Sinne des Wortes das Verstehen biblischer Texte, sondern in einem umfassenden Sinne das Verstehen der eigenen Existenz in ihrer Gottesrelation gemeint ist. Nicht nur, aber auch die Schrift kann zum Medium solchen Verstehens werden. Das Verstehen der eigenen Existenz im Medium des Verstehens der Schrift wahrt gerade dadurch die Differenz zwischen Gott und Mensch und die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, dass jedes Verstehen immer ein Andersverstehen ist. Der Text als materielles Artefakt geht dem Lesenden und Interpretierenden vor-

---

[40] Vgl. Derrida, Jacques, Grammatologie, übers. von Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974, 120 f.

[41] Nordhofen, Das Wort ist Fleisch geworden, 43. Derrida hat sich allerdings gegen jede Vereinnahmung seiner Theorie der „différance" durch jede negative Theologie verweigert. Vgl. Derrida, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien ^{2}2006, 21. Siehe dazu auch Huizing, Klaas, Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen (Theologische Bibliothek Töpelmann 75), Berlin/New York 1996, 15–17.

aus und bleibt ihm gegenüber eine externe Instanz. Darin manifestiert sich die Externität und Transzendenz Gottes, die durch die Immanenz seiner heilvollen und heilstiftenden Beziehung zum Menschen im Glauben nicht aufgehoben wird.

Nun findet sich im biblischen Kanon der Gedanke, dass Gott sich nicht nur immer wieder durch Menschen mitgeteilt hat, sondern dass auch die biblischen Schriften, welche dies bezeugen, von Gottes Geist eingegeben sind (vgl. 2 Tim 3,16). Die christliche Dogmatik hat auf dieser Grundlage den Gedanken entwickelt, dass Gott der eigentliche Autor der Heiligen Schrift sei und sich zu ihrer Abfassung der menschlichen Autoren als Werkzeug bedient habe. Die Lehre von der Verbalinspiration, in der diese Vorstellung ihren dogmatischen Ausdruck gefunden hat, ist allerdings mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet und widerspricht in ihrer vorneuzeitlichen Form grundlegenden Einsichten der historisch-kritischen Exegese. Dennoch kann, wie Hans Blumenberg notiert hat,

> noch dem ungläubigsten Leser […] nichts Besseres geraten werden als dem, der seinen Homer lesen möchte und nicht von störender Vielverfasserschaft Notiz nehmen sollte: Das Ganze so zu lesen, *als ob* es nur den einen Autor hätte und der sich an jeder Stelle durch alle anderen Stellen erläutern und sinnbereichern ließe.[42]

Die alte Inspirationslehre, welche Gott zum eigentlichen Autor der biblischen Schriften erklärt, nimmt den von ihren menschlichen Autoren – z. B. von den alttestamentlichen Propheten oder Paulus – erhobenen Vollmachtsanspruch ernst, im Namen Gottes bzw. Christi zu sprechen bzw. zu schreiben. Sie kann rezeptionsästhetisch rekonstruiert werden als Erfahrung des Anredecharakters der biblischen Schriften im Hier und Heute. Diese Erfahrung wird bereits in den biblischen Texten selbst und in der in ihnen stattfindenden Schriftauslegung bezeugt.[43]

Auf diese Weise kann also der Gedanke der Autorschaft Gottes neu erschlossen werden. Rezeptionsästhetisch betrachtet stellt sich aber die Frage, ob von der Heiligen Schrift das gleiche wie von anderer Literatur gilt, dass sie nämlich im Prozess ihrer Verschriftlichung gegenüber ihrem Autor Autonomie gewinnt. Roland Barthes oder Umberto Eco haben diesen Vorgang als Tod des Autors beschrieben.[44] Ist diese Redeweise auch Gott als Schriftsteller angemessen? Nun entspricht es der biblischen Tradition, daß die Schöpfung gegenüber ihrem Schöpfer eine relative Eigenständigkeit hat. Wiewohl die Welt niemals gottlos ist, ist sie doch so beschaffen, dass sie verstanden werden kann *etsi deus non daretur.* Wir können also durchaus im biblischen Sinne von einer Polysemie der Schöp-

---

[42] Blumenberg, Hans, Matthäuspassion, Frankfurt a. M. 1988, 21 f.

[43] Röm 15,4; 2 Tim 3,16; 2 Petr 1,19 ff.

[44] Vgl. Barthes, Roland, La mort de l'auteur, in: Ders., Œuvres complètes, Bd. II (1966–1973), Édition établie et présentée par Eric Marty, Paris 1994, 491–495; Eco, Umberto, Nachschrift zum „Namen der Rose“, übers. von Burkhart Kroeber, München ^{3}1984, 14.

fung, unserer Biographie und der Weltgeschichte sprechen, aber auch von einer Polysemie des Wortes Gottes.[45] Die „Poesie des Versprechens“[46], das Gott gibt, hat dessen Polysemie zu bedenken, ohne welche die Unabgegoltenheit biblischer Verheißungen und ihrer fortgesetzten Applikation im Verlauf der Geschichte Israels nicht möglich wäre.

Sind aber die Schöpfung wie der Text der Bibel, der „göttlichen Äneis“ (Luther)[47], gegenüber ihrem Autor relativ autonom, so stellt sich die Frage, ob es nicht auch hier so etwas wie den „Tod des Autors“ gibt. Denn gerade eine postkritische, synchrone Bibellektüre, wie sie z. B. in höchst eindrucksvoller Weise von Jack Miles vorgeführt worden ist,[48] scheint Gott zunächst in einem von jeder Glaubensprämisse freien Sinne rein literaturwissenschaftlich als den eigentlichen Protagonisten der Bibel zu rehabilitieren, freilich um den Preis, dass er nicht mehr als präsente Wirklichkeit gedacht wird, sondern den Tod des Autors erleidet. Lässt sich dieser Gedanke auch theologisch begründen, oder ist er theologisch völlig abwegig? Lässt er sich, gegen den Strich gebürstet, mit der neuzeitlichen Rede vom Tode Gottes verbinden, die bei Lichte betrachtet durchaus einen biblischen Kern hat?

Die neuzeitliche Religionskritik meint mit dem Tode Gottes seine Abwesenheit bzw. Nichtexistenz. Doch kreuzestheologisch ist der Tod Gottes als Gestalt seiner Verborgenheit, d. h. aber *sub contrario* als Weise seiner Anwesenheit zu denken. Biblisch ist es durchaus sachgemäß, auf Gott bezogen vom Tod des Autors zu sprechen, sofern damit kreuzestheologisch die letzte Konsequenz aus dem Gedanken der Inkarnation gezogen wird. Die Schriftwerdung des göttlichen Wortes ist, mit Johann Georg Hamann gesprochen, der Endpunkt seiner Erniedrigung und Entäußerung.

Zur Kenosis des Logos gehört, dass sich der Gottessohn freiwillig in die Hände seiner Widersacher begibt. In gleicher Weise ist auch das Wort Gottes, das Wort Jesu wie das Wort der christlichen Verkündigung, aber auch der biblische Text, ein widerstehliches Wort. Vom Tod des Autors kann also im Blick

---

[45] Zur Diskussion über die Polysemie des Koran vgl. den Beitrag von *Mohmamad Kazem Shaker* im vorliegenden Band. Man kann ihn als islamischen Beitrag zum Problem von Text und Applikation lesen und in ihm Parallelen zur innerchristlichen Debatte zum mehrfachen Schriftsinn finden. Im Unterschied zu rezeptionsästhetischen Texttheorien geht Shaker allerdings davon aus, dass die Texte des Koran einen eindeutigen Grundsinn haben, der mit der Intention des Autors identisch ist, wobei offenbleibt, ob mit dem Autor der Prophet Mohammed oder Gott gemeint ist. Im Unterschied dazu spreche ich von der Polysemie biblischer Texte unter der Voraussetzung, dass ein Text bereits im Vorgang seiner Verschriftlichung gegenüber seinem Autor eine relative Autonomie erlangt, die auch theologisch zu reflektieren ist.

[46] Bayer, Oswald, Poetologische Theologie? Zu einer Poesie des Versprechens, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Poetologische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen, Ludwigsfelde 1999, 21–46.

[47] Luthers letzter Zettel. Zur Quellenlage und Interpretation vgl. Bayer, Oswald, Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen, in: Kerygma und Dogma 37 (1991), 258–279.

[48] Vgl. Miles, Jack, Gott. Eine Biographie, München 1996.

auf Gott in dem Sinne gesprochen werden, dass dieser sich mit der Verschriftung seines Wortes dem Konflikt der Interpretationen aussetzt, der auch durch keine wie immer geartete Inspirationslehre beendet werden kann. Wohl gilt nach Luther, dass die Heilige Schrift sich selbst auslegt (*scriptura sacra sui ipsius interpres*), aber diese Selbstauslegung realisiert sich ja stets nur in Gestalt partikularer Interpretationen ihrer Leser. Wird der Gedanke vom Tod des Autors theologisch ernst genommen, kann fundamentalistischen Bibelinterpretationen gewehrt und zugleich die neuzeitliche Rede vom Tod Gottes theologischerseits sowohl kreuzestheologisch als auch inkarnatorisch bzw. skriptologisch rekonstruiert werden.

Als Gestalt der Inkarnation tragen auch die biblischen Texte das Sterben Christi an ihrem Leibe.[49] Im Unterschied zu mündlicher Rede sind Texte als deren materielle Entäußerung stumm. Sie werden beredt erst im Akt des Lesens. Das gilt auch von den biblischen Texten. Kreuzestheologisch gedeutet partizipiert ihr Schweigen am Verstummen Jesu im Verhör durch Pilatus.[50] Mehr noch: Der Text ist eine Gestalt des Todes. Wiewohl er die Funktion hat, der Konservierung und Weitergabe menschlicher Rede zu dienen, und nach biblischem Selbstverständnis vom Geist Gottes eingegeben sein soll,[51] ist er doch zunächst die völlige Entäußerung des menschlichen wie des göttlichen Geistes in die Materie, tote Sinnspur, die im Akt des Lesens zu neuem Leben erweckt werden muss. Medientheologisch lässt sich daher die These vertreten, dass die biblischen Texte am Kreuzestod des fleischgewordenen Logos partizipieren.

Der biblische Text ist wehrlos, ausgeliefert in die Hände seiner Leser und Interpreten. So liefert sich Gott selbst dem Konflikt der Interpretationen aus, was der kanongeschichtlichen Einsicht entspricht, dass der neutestamentliche bzw. der gesamtbiblische Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen begründet.[52] Schriftauslegung geschieht nicht nur unvermeidlich plural, sondern ist auch niemals voraussetzungslos, sie hat ihren Ort in der Kirche bzw. den einzelnen Konfessionen als Interpretationsgemeinschaften.[53] Genau genommen gibt es nicht einmal die eine christliche Bibel, sondern verschiedene Versionen eines christlichen Doppelkanons aus Altem und Neuem Testament, die sich in Umfang und Aufbau teilweise unterscheiden und dadurch zu konfessionellen Identitätsmarkern werden.[54] Nach protestantischer Auffas-

[49] Vgl. 2 Kor 4,10. Zum Folgenden vgl. Körtner, Ulrich H. J., Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008, 138–140.

[50] Mk 15,2–5.

[51] 2 Tim 3,16: θεοπνεύστος/theópneustos.

[52] Vgl. Käsemann, Ernst, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen [6]1970, 214–223.

[53] Vgl. Körtner, Ulrich H. J., Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015, 124–126.

[54] Vgl. dazu a. a. O., 24–26.

sung besagt freilich das Faktum, dass in der Kirche die Bibel gelesen wird, dass zwischen dem göttlichen Wort und jeder menschlichen Interpretation desselben zu unterscheiden ist.[55]

Die verschiedenen Gestalten der jüdischen Bibel bzw. des Alten Testaments sowie der christlichen Bibel mit ihrem Doppelkanon lassen sich allerdings im Sinne moderner Intertextualitätskonzepte verstehen.[56] Wie Gerhard Ebeling erklärt hat, ist der biblische Kanon ebenso wie das reformatorische Schriftprinzip „in entscheidender Hinsicht nicht ein Textabgrenzungsprinzip, sondern ein hermeneutisches Prinzip".[57] Nimmt man diesen Gedanken ernst, so folgt daraus nicht nur im Gespräch zwischen Christentum und Judentum, sondern auch unter den christlichen Kirchen der „Respekt für die gegenseitige *Begrenzung* und daher bereichernde *Ergänzung*, die verschiedene Textüberlieferungen und -organisationen mit sich bringen".[58]

Folgt man aber der hermeneutischen Theorie Paul Ricœurs, dann muss die Entäußerung des Geistes in die Materialität der Schrift keineswegs nur negativ gesehen werden. Der Tod des Textes ist nicht definitiv. Allerdings kommt es durch die Verschriftlichung der Rede zur Verfremdung. Doch ist, wie Ricœur einsichtig macht, die Verfremdung „nicht das Ergebnis der Methode [der Interpretation] und also nicht etwas nachträglich Zugefügtes oder gar Schädliches; sie konstituiert vielmehr die Erscheinung des Textes als Schrift; zugleich ist sie die Bedingung der Interpretation. Die *Verfremdung* ist nicht nur das, was das Verstehen besiegen muß, sondern auch das, was dieses bedingt."[59]

Die Verfremdung infolge der Autonomie, welche der Text gegenüber seinem Autor gewinnt, ist eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für das Verstehen. Wo sich das Verstehen einstellt, muss es vielmehr als *Auferstehung bzw. Auferweckung des Textes*, d. h. aber von der Christologie aus als ein Handeln Gottes bzw. als ein Wirken des göttlichen Geistes gedeutet werden. Dieses ereignet sich im Akt des Lesens – *ubi et quando visum est Deo*.[60] Die Skriptologie bedarf also medientheologisch der Pneumatologie.

---

[55] Vgl. Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich [9]1975, 280.

[56] Vgl. Hieke, Thomas/Nicklas, Tobias, „Die Worte der Prophetie dieses Buches". Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (Biblisch-theologische Schwerpunkte 62), Neukirchen-Vluyn 2003; Alkier, Stefan/Hays, Richard B., Kanon und Intertextualität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main 1), Frankfurt a. M. 2010.

[57] Ebeling, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen [2]1982, 34.

[58] Loader, James A., Die Problematik des Begriffes *hebraica veritas*, in: Harvard Theological Studies 64 (2008), 227–251, 249.

[59] Ricœur, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders./Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45, 29.

[60] Vgl. CA V. Ein ähnlicher Gedanke, allerdings generell auf literarische Texte bezogen, findet sich bei Blanchot, Maurice, Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz, München 1991, 13–15, in Anspielung auf die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–45). Blanchot spricht vom „Wunder" der Lektüre und davon, dass

Der implizite Leser der biblischen Texte ist ein vom göttlichen Geist inspirierter Leser.[61] Der Geist manifestiert sich im Akt des Lesens, so dass das Verstehen des Textes nicht die Leistung des Lesers, sondern ein sich zwischen Text und Leser abspielendes Geschehen ist, in welchem die tote Sinnspur des Geistes zu neuem Leben erweckt wird und zugleich den Leser erfasst, der seinerseits zu einem neuen Leben und einem neuen Verständnis seiner Existenz gelangt. Im Akt des Lesens geschieht beides zugleich, wenn sich ein Verstehen im Sinne des Glaubens einstellt: die Auferweckung des Textes wie die Neuschöpfung des Lesers. Er wird zur καινὴ κτίσις/kainé ktísis (2 Kor 5,17), indem er in die biblischen Texte und ihre Geschichten verstrickt wird, um schließlich diese Texte in der eigenen Lebensgeschichte fortzuschreiben.[62]

4. Normativität und Hermeneutik des biblischen Kanons

Die Entstehung des christlichen Bibelkanons wie auch die Unterschiede in seinem Umfang und Aufbau sind das Resultat von Abgrenzungs- und Scheidungsprozessen zwischen Kirche und Judentum, aber auch zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen. Vergleicht man etwa die Lutherbibel oder die Zürcherbibel mit der Vulgata, so zeigt sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Kanon und konfessioneller Identitätsbildung. Dieser Umstand wirft eine Reihe von gewichtigen hermeneutischen und theologischen Fragen auf, die sich an das protestantische Schriftverständnis richten. Gemäß der lutherischen Konkordienformel von 1577 „bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probierstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein“.[63] Ähnlich formulieren die reformierten Bekenntnisschriften.[64]

---

das Grab des Textes und der davorliegende Stein „nicht nur die Leichenleere bewahren, die es zu beleben gilt, sondern daß dieser Stein und dieses Grab die, wenn auch verborgene, Gegenwart dessen bilden, was erscheinen muß“ (a. a. O.,14). Anders als z. B. bei Ricœur hat bei Blanchot nicht der Text, sondern die Lektüre Appellcharakter (vgl. a. a. O., 15). Sie ist es, die den literarischen Text aus dem Tod ins Leben ruft.

[61] Vgl. Körtner, Ulrich H. J., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 16 f.62–64.108–110.

[62] Vgl. dazu auch Gunda Schneider-Flumes Konzeption einer narrativen Dogmatik: Schneider-Flume, Gunda, Grundkurs Dogmatik (UTB 2564), Göttingen 2004, 20–22.

[63] Konkordienformel, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 2014, 769,22–27.

[64] Belege in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. von Ernst Friedrich Karl Müller, Leipzig 1903, 154 f. (Züricher Bekenntnis 1545); 234,15–22 (Confessio Belgica 1561); 500,35–37 (Waldenser-Bekenntnis 1655); 506 f. (Anglikanische Artikel 1552/62); 526 f. (Irische Artikel 1615); 542–547 (Westminster-Confession 1647); 871 f. (Bekenntnis der Calvinistischen Methodisten 1823); 905,12–14 (Bekenntnis der Genfer Freikirche 1848).

Nicht die kirchliche Tradition und nicht das Lehramt, sondern allein die Schrift (*sola scriptura*) ist die maßgebliche Norm (*norma normans*) für Theologie und Verkündigung. Der Kanon ist also nicht nur ein heiliger, sondern ein normativer Makrotext.

Im reformatorischen Schriftprinzip findet die Entwicklung der Vorstellung, dass die Bibel nicht etwa nur aus einzelnen Büchern bestehe, sondern überhaupt als ein zusammenhängendes Buch zu lesen sei, ihren vorläufigen Abschluss. Damit gewinnt auch der Begriff des Kanons eine neue Bedeutung. „Kanon" meint nun eben nicht mehr nur, wie in den Anfängen der Kirchengeschichte, eine *regula fidei*, auch nicht nur eine Liste von Schriften, die für den gottesdienstlichen Gebrauch zugelassen sind und als rechtgläubig bzw. apostolisch gelten, sondern es meint ein zweiteiliges, aus etlichen Einzelschriften zusammengefügtes Buch, bei dem nicht nur der Umfang, sondern auch Komposition und Aufbau eine theologische Bedeutung haben.

Folgt man Luther, so sind freilich die biblischen Schriften nicht fraglos und mit gleichem Gewicht als normative Texte zu betrachten, sondern ihrerseits an einer Norm zu messen, nämlich daran, ob sie das Evangelium von Jesus Christus zur Sprache bringen oder nicht.[65] Hier bewegen wir uns in einem hermeneutischen Zirkel. Einerseits wird das Evangelium durch die Heilige Schrift bezeugt, andererseits ist Christus als Gottes Wort in Person gegenüber der Schrift eine externe Größe. Es liegt dem Kanon bleibend voraus und ist doch in ihm zu finden. Gottes Wort als innerer und zugleich externer Kanon der Schrift lässt sich nicht mit einer festumrissenen Schriftengruppe oder einer bestimmten Textauswahl gleichsetzen. Er muss vielmehr im Vollzug der Bibelauslegung immer wieder neu zum Ereignis werden und ist als solche keine historische Größe, sondern an die Erfahrung der Anrede durch die Texte gebunden, die so zum Kerygma werden.

Denkt man die Einsichten leseorientierter Texttheorien radikal zu Ende, gelangt man freilich zu dem Schluss, dass nicht nur der Sinn der einzelnen Bibeltexte, sondern auch die Bibel als Makrotext in der Rezeption und ihrer Geschichte fortlaufend neu entsteht. Damit scheint die reformatorische Auffassung von der Normativität des biblischen Kanons radikal dekonstruiert zu werden. Die entscheidende bibelhermeneutische Frage lautet nun aber, ob der Kanon lediglich formal oder auch inhaltlich kohärent ist, und wenn ja, ob seine inhaltliche Kohärenz lediglich durch seine Leser im Akt der Lektüre erzeugt wird, oder ob diese einer inhaltlichen Anweisung der kanonisierten Schriften folgt.

Wenn es einen einheitsstiftenden Bezugspunkt aller biblischen Schriften gibt, so ist es Gott, der Gott Israels und Vater Jesu Christi, von dem in diesen Büchern auf vielfältige Weise geredet und dessen Reden in ihnen bezeugt wird. Gott ist, wie Paul Ricœur zu bedenken gibt, zugleich das Maß und der Grund für die

---

[65] In Luthers Worten ist der Maßstab, „was Christum treibet".

Unvollkommenheit aller verschiedenartigen Gottesrede in der Bibel. „Das Wort Gott zu verstehen heißt, dem Richtungspfeil seines Sinnes zu folgen. Unter dem Richtungspfeil seines Sinnes verstehe ich seine zweifache Fähigkeit, alle aus den Einzelreden hervorgegangenen Bedeutungen zu vereinen und einen Horizont zu eröffnen, der sich dem Abschluß der Rede entzieht."[66]

Das Wort „Gott" erfährt aber in der christlichen Bibel seine letztgültige Bestimmung erst dadurch, dass es, wie bereits ausgeführt wurde, zum Namen Jesu Christi in Beziehung gesetzt wird. Im Neuen Testament interpretieren sich das Wort „Gott" und der Name Christi wechselseitig. Gott ist der Vater Jesu Christi. Der Vater Jesu Christi aber ist der Gott Israels, den die Schriften des Alten Testamentes bezeugen. Der christliche Kanon versetzt die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes in einen hermeneutischen Zirkel, in welchem sich diese wechselseitig interpretieren. Erst in diesem von Altem und Neuem Testament gebildeten hermeneutischen Zirkel erschließt sich also nach christlicher Auffassung der Sinn des Wortes „Gott" bzw. des christlichen Bekenntnisses, dass der Gott Israels der Vater Jesu Christi und als solcher als Geist gegenwärtig ist. Implizit hat daher nicht nur alle christliche Rede vom Wort Gottes in Person eine trinitarische Struktur, sondern der trinitarische Gottesgedanke ist letztlich auch dem christlichen Bibelkanon eingeschrieben.

Ricœurs Gedanke, das Wort „Gott" im biblischen Kontext zu verstehen, heiße dem Richtungspfeil seines Sinnes zu folgen, ist dementsprechend zu erweitern, weil im Neuen Testament das Wort „Gott" mit dem Namen „Jesus Christus" zusammengesprochen wird. Die Wortverbindung von „Gott" und „Christus" zu verstehen, heißt dem Richtungspfeil ihres Sinnes zu folgen. Dieser Pfeil aber schießt, um bei der Metapher zu bleiben, über den Wortlaut jedes biblischen Einzeltextes hinaus. „Hermeneutik" – so Odo Marquard – „ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht."[67] Wie bei allen Texten, so ist auch an einem biblischen Text nicht allein das Gesagte oder Geschriebene wichtig, sondern auch das Ungesagte und Ungeschriebene, die Leerstellen zwischen den Wörtern und Zeilen.[68] Auch die neutestamentlichen Aussagen über Christus weisen über sich hinaus, nicht nur zurück zu den Texten des Alten Testaments, sondern auch über die Grenzen des Kanons hinaus, zumal dieser in mehreren Versionen vorliegt und an den Rändern offen ist. Die Wirklichkeit, die mit dem Wort „Christus" im Neuen Testament in ganz unterschiedlichen Wortverbindungen bezeichnet wird, nämlich das Vonwoher gläubiger Existenz in der Gemeinschaft der Glaubenden, findet sich nicht in den Texten selbst, sondern ist zwischen den Zeilen je und je neu, im Ereignis des Lesens und Verstehens, zu entdecken.

---

[66] Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, 42.

[67] Marquard, Odo, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 117–146, 117.

[68] Vgl. Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1987, bes. 61–63.

Literaturverzeichnis

ALKIER, STEFAN/HAYS, RICHARD B., Kanon und Intertextualität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main 1), Frankfurt a. M. 2010.

BARTH, KARL, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich [9]1975.

BARTHES, ROLAND, La mort de l'auteur, in: Ders., Œuvres complètes, Bd. 2 (1966–1973), Édition établie et présentée par Eric Marty, Paris 1994, 491–495.

BAYER, OSWALD, Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen, in: Kerygma und Dogma 37 (1991), 258–279.

DERS., Poetologische Theologie? Zu einer Poesie des Versprechens, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Poetologische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen, Ludwigsfelde 1999, 21–46.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 2014.

Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. von Ernst Friedrich Karl Müller, Leipzig 1903.

BLANCHOT, MAURICE, Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz, München 1991.

BLUMENBERG, HANS, Matthäuspassion, Frankfurt a. M. 1988.

BRUNNER, EMIL, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, Bd. 1, Zürich [4]1972.

BULTMANN, RUDOLF, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: Ders., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen [7]1971, 268–293.

CALVIN, JOHANNES, Unterricht in der christlichen Religion, herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn [2]2009.

DEBRUNNER, ALFRED, Art. λέγω κτλ., A, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4 (1942), 71–76.

DERRIDA, JACQUES, Grammatologie, übers. von Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974, 120 f.

DERS., Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien [2]2006.

EBELING, GERHARD, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen [2]1982.

ECO, UMBERTO, Nachschrift zum „Namen der Rose", übers. von Burkhart Kroeber, München [3]1984.

DERS., Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1987.

HIEKE, THOMAS/NICKLAS, TOBIAS, „Die Worte der Prophetie dieses Buches". Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (Biblisch-theologische Schwerpunkte 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

HÖRISCH, JOCHEN, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt a. M. 1992.

DERS., Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt a. M. 2001.

HUIZING, KLAAS, Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen (Theologische Bibliothek Töpelmann 75), Berlin/New York 1996.

KARPP, HEINRICH, Viva vox, in: Alfred Stuiber/Alfred Hermann (Hg.), Mullus. FS Theodor Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd. 1), Münster 1964, 190–198.

Käsemann, Ernst, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ^{6}1970, 214–223.

Ders., Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen ^{3}1970, 69–82.

Kittel, Gerhard, Art. λέγω κτλ., D, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4 (1942), 100–140.

Körtner, Ulrich H. J., Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 133), Göttingen 1983.

Ders., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

Ders., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2000.

Ders., Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008.

Ders., Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metapherntheoretische Zugänge zur Christologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

Ders., Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015.

Ders., „Nicht mehr ich" (Gal 2,20). Erwägungen zum Begriff der Selbstbefreiung im Anschluss an Paulus, in: Martin Bauspieß/Johannes U. Beck/Friederike Portenhauser (Hg.), Bestimmte Freiheit. FS Christof Landmesser (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 64), Leipzig 2020, 291–307.

Kuschel, Karl-Josef, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990.

Loader, James A., Die Problematik des Begriffes *hebraica veritas*, in: Harvard Theological Studies 64 (2008), 227–251.

Löhr, Winrich A., Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Christentum des 2. Jahrhunderts, in: Gerhard Sellin/François Vouga (Hg.), Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 20), Tübingen 1997, 211–230.

Lumen gentium (Dogmatische Konstitution über die Kirche), in: Lexikon für Theologie und Kirche^{2} 12: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I (1966), 156–347.

Marquard, Odo, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 117–146.

Miles, Jack, Gott. Eine Biographie, München 1996.

Moxter, Michael, Medien – Medienreligion – Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004), 465–488.

Müller, Ulrich B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (Studien zum Neuen Testament 10), Gütersloh 1975.

Nordhofen, Eckhard, Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein „Jesus"-Buch und das Wunder von Weihnachten, in: Die Zeit Nr. 53 vom 22.12.2004, 43.

Ricœur, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders./Eberhard Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45.

Ringleben, Joachim, Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 57), Tübingen 2010 (Studienausgabe 2014).

Ritt, Hubert, Art. λόγος, in: Exegetisches Wörterbuch zum NT^{2} 2 (1992), Sp. 880–887.

Schneider-Flume, Gunda, Grundkurs Dogmatik (UTB 2564), Göttingen 2004.
Spieckermann, Hermann, Art. Wort Gottes, 1. Altes Testament, in: Evangelisches Kirchenlexikon³ 4 (1996), Sp. 1324–1326.
Stead, George Ch., Art. Logos, in: Theologische Realenzyklopädie 21 (1991), 432–444.
Tillich, Paul, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart ⁵1977.
Ders., Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart ⁵1977.
Tworuschka, Udo (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000.
Vouga, François, Der Brief als Form der apostolischen Autorität, in: Klaus Berger u. a. (Hg.), Studien und Texte zur Formgeschichte (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 7), Heidelberg 1992, 7–58.
Ders., Apostolische Briefe als ‚scriptura'. Die Rezeption des Paulus in den katholischen Briefen, in: Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hg.), Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 194–210.
Wischmeyer, Oda, Das „Wort Gottes" im Neuen Testament. Eine theologische Problemanzeige, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Wort Gottes – Kerygma – Religion. Zur Frage nach dem Ort der Theologie, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–40.
Wolter, Michael, Art. Wort Gottes, 2. Neues Testament, in: Evangelisches Kirchenlexikon³ 4 (1996), Sp. 1326–1329.

„Der Koran spricht nicht“

Die Heilige Schrift und ihre Interpretation in feministischer Praxis

Juliane Hammer

Es ist gut und wichtig, dass Gelehrte, die sich mit den heiligen Schriften des Judentums, des Christentums oder des Islams beschäftigen, miteinander ins Gespräch kommen. Ein Gespräch oder noch besser ein Dialog über komplexe Fragen, wie zum Beispiel die Bedeutung von heiligen Schriften in unseren drei Religionen, kann und soll zu größerem Verständnis führen – ein Ziel, das in unserer Zeit voller politischer Spannungen nur noch an Relevanz gewonnen hat. Dialog und Vergleich sollten aber nicht nur dazu führen, herauszufinden, was wir in unseren Ansätzen und Praktiken gemeinsam haben. Die in dem vorliegenden Band dokumentierte Konferenz über die Normativität heiliger Schriften zeigt auch, dass wir offener und direkter Unterschiede im Denken, in unserer Wissensgeschichte und in unseren politischen Verortungen zur Kenntnis nehmen müssen.

Dazu gehört die Tatsache, dass die islamische Theologie in Deutschland ein relativ junges Wissenschaftsfeld ist, über das viel debattiert wird, während seine Teilnehmer die harte Arbeit verrichten, die notwendig ist, um etwas Neues aufzubauen. Meine eigene Beziehung zu diesem neuen Wissenschaftsfeld ist kompliziert, da ich vor vielen Jahren in Deutschland Islamwissenschaft studiert habe, um dann vor mehr als fünfzehn Jahren meine akademische Karriere in den USA aufzubauen. Mein Blickwinkel auf die deutsche islamische Theologie ist somit der einer Außenseiterin, die mit viel Interesse die Diskussionen über den Islam und die islamische Theologie verfolgt hat, aber nicht aktiv an ihnen teilnimmt.

Mein Beitrag zu diesem Sammelband vollzieht sich im Spannungsfeld von muslimischer Theologie (oder besser Interpretation) und Islamwissenschaft als analytischer Fachrichtung mit engeren Beziehungen zur Geschichte, Soziologie und Anthropologie. Ich verstehe mich als muslimische Feministin und Aktivistin und zugleich als Wissenschaftlerin: Diese Selbstbeschreibung hat Konsequenzen dafür, wie ich sowohl in muslimischen Kreisen als auch in der Wissenschaft in den USA gesehen werde. Diese Wahrnehmung wäre wahrscheinlich im deutschsprachigen Kontext nicht anders.

In der Diskussion über Islam und Feminismus ist eine Unterscheidung zwischen muslimischem und islamischem Feminismus hilfreich. Islamischer Femi-

nismus bedeutet, dass die Feministin sich aktiv an der Reformulierung des Islams beteiligt, während eine muslimische Feministin an Aktivismus beteiligt sein kann, aber nicht an der direkten Deutung des Koran oder anderer textlicher Traditionen. Ich bin dann wohl eine muslimische Feministin mit islamischen Neigungen.

Ich habe meinen Aufsatz großflächig angelegt und bringe gleichzeitig sehr spezifische Beispiele ein: Es ist mir sowohl wichtig, das Feld zu skizzieren, in dem Diskussionen über den Koran und seine Interpretation in der Gegenwart stattfinden, als auch ein klareres Bild davon zu entwickeln, wie komplex die Beziehung zwischen dem Text, der heiligen Schrift, den Deuterinnen und deren Umfeld wirklich ist.

Meine wissenschaftliche Arbeit im letzten Jahrzehnt hat sich fast ausschließlich auf amerikanische Muslime und Musliminnen konzentriert. Ich beschäftige mich mit Geschlechterfragen und -diskussionen in amerikanischen muslimischen Gemeinschaften und mit der Rolle – oder besser den Rollen – von Aktivistinnen in diesen Diskussionen und ihrer Anwendung in muslimischer Praxis. Zu meinen Forschungsprojekten gehören solche Themen wie die Diskussion über Gebete, besonders das Freitagsgebet, und ob Frauen überhaupt Gebete leiten dürfen, und wenn ja, wer hinter (oder neben) ihnen beten darf. Ein anderes Forschungsfeld ist der Aktivismus von Musliminnen und Muslimen gegen häusliche Gewalt in muslimischen Familien und damit auch Fragen von muslimischer Familienethik und der Normativität von Geschlechterkonstruktionen und -modellen. Ich interessiere mich zunehmend dafür, wie amerikanische Muslime Lebenspartner finden, wie sie heiraten und welche Einstellungen sie zu Fragen von Sexualität und Sexualpraxis entwickeln. All diese Fragen von Geschlechterrollen, im Diskurs und in der gelebten Praxis, sind eng mit Fragen der Korandeutung verbunden. Die Interpretations- und Lebenspraktiken von amerikanischen Muslimen bewegen sich aber auch immer im Spannungsfeld zwischen der amerikanischen Gesellschaft, in der sie leben und zu der sie gehören, und transnationalen muslimischen Diskussionen und Verbindungen, an denen sie zugleich aktiv teilhaben.

1. Gedanken zu Islam, Feminismus und Kritik

Bevor ich die Fragen dieses Beitrags vorstelle und dann mit zwei detaillierten Beispielen meine Antworten illustriere, soll darauf hingewiesen werden, dass ein großes Risiko darin liegt, im heutigen politischen Klima, ob in Europa oder Amerika, sich kritisch und selbst-kritisch mit muslimischen Gemeinschaften auseinanderzusetzen. Es ist einfach und auch zunehmend akzeptabel, den Islam und die Muslime als fremd und rückständig abzulehnen, anstatt anzuerkennen, dass beide schon seit langem ein Teil der europäischen und amerikanischen

Geschichte sind. Ich verlange mehr als bloße christliche Toleranz, ich erwarte von europäischen und amerikanischen Mitbürgern die Akzeptanz von Ähnlichkeit *und* Unterschieden als Teil unserer Zugehörigkeit zu diesen Gesellschaften. Entsprechend bestehe ich darauf, dass es möglich ist, zu praktizieren, was miriam cooke vor Jahren als „multiple critique“ – die Möglichkeit der Kritik in verschiedene Richtungen – definiert hat.[1] In ähnlichem Sinne hat Rochelle Terman den Begriff des „double bind“ und der Notwendigkeit der verantwortungsvollen Kritik formuliert.[2] Beide Autorinnen beschreiben das Spannungsfeld der kritischen Auseinandersetzung mit patriarchalischen Praktiken und Strukturen in muslimischen Kontexten auf der einen Seite und den möglichen Missbrauch dieser Kritik für islamfeindliche Zwecke auf der anderen. Terman nennt das die doppelte Bindung (double bind) und besteht, wie cooke vor ihr, darauf dass die Kritik solcher patriarchalischen Praktiken und Normen zugleich mit einer Kritik der Islamfeindlichkeit als imperialistischer und rassistischer Form der Diskriminierung und Ausgrenzung nicht nur möglich, sondern notwendig ist.

Dies bedeutet in meinem Fall, unsere Gesellschaften für ihre Fremdenfeindlichkeit, ihren Rassismus und ihre Ablehnung von Muslimen zu kritisieren und mich gleichzeitig auch in muslimischen Gemeinschaften und Kreisen für die Gleichberechtigung von Frauen zu engagieren. Die interne muslimische Kritik sollte dann nicht als externe Waffe gegen Muslime angewendet werden. Denn es sind oft die negativen Lebenserfahrungen von Musliminnen und Muslimen in unseren Gesellschaften, die es erschweren oder unmöglich machen, problematische Diskurse und Praktiken zu überdenken und zu verändern.

Kolonialer Feminismus, die aktive Teilnahme von Feministinnen, besonders in Großbritannien und Frankreich, an der Kolonisierung in Asien und Afrika, spielte eine wichtige Rolle in der ideologischen Rechtfertigung der Eroberung, Unterdrückung und Ausbeutung von nicht-europäischen Gesellschaften.[3] Dies ist einer der Gründe für die Skepsis und manchmal sogar den Argwohn gegenüber muslimischen Feministinnen. Sie werden als Vertreterinnen einer neukolonialen Verschwörung gesehen, die als ihr Ziel die Zerstörung des Islams und aller muslimischen Gesellschaften sieht. Es ist deshalb sehr wichtig für muslimische Feministinnen, ihr Selbstverständnis an die Quellen und den historischen Ursprung des Islams zu binden. Mit anderen Worten, die Idee, dass Gott der Ausgangspunkt für Geschlechtergerechtigkeit ist, spielt eine zentrale Rolle in der Selbstrechtfertigung von muslimischen Aktivistinnen und ist inte-

---

[1] cooke, miriam, Multiple Critique. Islamic Feminist Rhetorical Strategies, in: Nepantla. Views from the South 1 (2000), Heft 1, 91–110.

[2] Terman, Rochelle, Islamophobia, Feminism, and the Politics of Critique, in: Theory, Culture & Society 33 (2016), 77–102.

[3] Ahmed, Leila, Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate, New Haven 1992.

graler Bestandteil ihres muslimischen Interpretationsspektrums.[4] Der Begriff Geschlechtergerechtigkeit ist Ausdruck davon, wie muslimische Denkerinnen sich von Konzepten wie Gleichberechtigung und Gleichstellung als modernen Begriffen des westlichen Feminismus ein wenig distanzieren und stattdessen das Konzept der Gerechtigkeit, welches im Koran erwähnt wird, mit Geschlechterfragen in Zusammenhang bringen.[5]

Aber zurück zu unseren zentralen Fragen: Der Titel meines Aufsatzes weist darauf hin, dass der Koran als heilige Schrift interpretiert werden *muss* und nicht nur interpretiert werden kann. „Der Koran spricht nicht" ist ein berühmtes Zitat von Ali ibn Abi Talib, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muhammad, der in der Frühzeit des Islam schon anerkannte, dass das Wort Gottes sich nicht selbst erklärt.[6] Er meinte damit, dass Muhammad eine wichtige Rolle als erster Deuter von Gottes Wort spielte und dass spätere Generationen von Muslimen sich kontinuierlich weiter mit den möglichen Auslegungen und Bedeutungen des Textes beschäftigen müssen.

Dieses grundlegende Verständnis des Korans als Wort Gottes, aber nicht als Bedienungsanleitung für das Leben eines muslimischen Gläubigen in dieser Welt, hat in der muslimischen Geschichte zur Entwicklung der zentralen islamischen Wissenschaft von *Tafsir* (Koranische Exegese oder auch Korankommentar) geführt. Muslime sehen in dem Lebensbeispiel des Propheten Muhammad, in seinen Worten und Taten (*Sunnah*), die erste und direkteste Form von solcher Interpretation, mussten aber nach seinem Tod andere Zugänge zur textlichen Offenbarung finden. Es ist durchaus möglich, die muslimische Geschichte als eine Geschichte der Debatte über Interpretation und Autorität zu beschreiben. In dieser Debatte in ihrer zeitgenössischen Form müssen dann sowohl alte als auch neue Fragen beantwortet werden. Wenn der Koran nicht für sich selbst spricht, also als Heilige Schrift und Offenbarung Gottes nicht selbstverständlich (im direkten Sinne) ist, dann muss gefragt werden:

– Wer sollte den Koran interpretieren?
– Sind alle Interpretationen möglich und akzeptabel?
– Gibt es Grenzen, und wenn ja, wer setzt diese Grenzen?
– Kann frau aus dem Koran herausinterpretieren, was sie möchte?

---

[4] „Geschlechtergerechtigkeit" ist meine Übersetzung des englischen Begriffes „gender justice". Vgl. Wadud, Amina, Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam, Oxford 2006.

[5] Vgl. auch die sehr hilfreiche Diskussion des Spektrums zwischen Islam und Feminismus in zwei Artikeln von Fatima Seedat: Dies., When Islam and Feminism Converge, in: Muslim World 103 (2013), Heft 3, 402–450; sowie Dies., Islam, Feminism, and Islamic Feminism. Between Inadequacy and Inevitability, in: Feminist Studies in Religion 29 (2013), Heft 2, 25–45.

[6] Vgl. Abou el Fadl, Khaled, Islam and the Challenge of Democratic Commitment, in: Fordham International Law Journal 27 (2003), 4–71, 15–16, mit Verweis auf Ahmad Ibn ʿAli ibn Hajar al-ʾAsqalani, Fath al-bari bi-sharh al-bukhari 303 (Dar al-Fikr 1993) und Muhammad ibn ʿAli Shawkani, Nayl al-awtar: sharh muntaqa al-akhbar min ahadith sayyid al-akhyar 166 (Dar al-Hadith 1993).

- Welche Rolle spielen Fragen von Autorität, Ausbildung und Machtpositionen in muslimischen Gemeinschaften?
- Wie können wir die Beziehung von Theorie und Praxis verstehen? Ist das typische Modell wirklich, dass jemand den Koran zuerst interpretiert und diese Interpretation dann in die Praxis umgesetzt wird oder nicht?
- Welche Rolle spielen das Umfeld und die Wertesysteme der Deuterinnen für deren Interpretationen? Bringen sie immer schon ihre vorgeformten ethischen Grundsätze und Ideen zum Text oder werden diese ethischen Normen vom Text selbst geprägt?

Diese letzte Frage ganz besonders bringt uns auf interessante Weise zu einer Frage, die ich sehr vorsichtig stellen möchte: Können wir uns die Möglichkeit der Offenbarung Gottes außerhalb der heiligen Schrift vorstellen – und wie könnte solch eine alternative Selbstoffenbarung aussehen? Was passiert dann mit der Zentralität des Koran? Alle diese Fragen sind natürlich organisch miteinander verbunden, existieren in einem komplizierten Spannungsfeld von Ursachen und Wirkungen zwischen dem Text selbst, seiner Interpretation, den Deuterinnen und den Gesellschaften und Gemeinschaften, in denen sie leben.

Im Folgenden werden einige grundlegende Methoden der feministischen Koraninterpretation vorgestellt und dann wird an mehreren Beispielen demonstriert, wie die oben genannten Fragen möglicherweise beantwortet werden könnten. Als erstes Beispiel dient die Diskussion über von Frauen geleitete Freitagsgebete, die in den USA und weltweit um 2005 stattfand, weil Dr. Amina Wadud im März 2005 ein solches Freitagsgebet für Frauen und Männer in New York leitete. Die Argumente für und gegen ihre Rolle als Imamin, über die ich ein ganzes Buch geschrieben habe, sind eine sehr reichhaltige und interessante Demonstration der Beziehung von Theorie und Praxis in der Koraninterpretation.[7]

Als zweites Beispiel wird eine internationale muslimische Frauenorganisation gewählt, Musawah, die 2009 in Malaysia gegründet wurde und deren Name „Gleichberechtigung“ bedeutet. Die – damit vollzogene, eigentlich gar nicht so neue – Neu-Interpretation von zwei Konzepten im Koran spielt eine zentrale Rolle in den praktischen und politischen Aktivitäten der Organisation in verschiedenen muslimischen Ländern.

---

[7] Hammer, Juliane, American Muslim Women, Religious Authority, and Activism. More than a Prayer, Austin 2012.

2. Methoden der feministischen Koraninterpretation

Feministische Methoden der Deutung gehören in den Kontext der modernen Koraninterpretation. Die grundlegenden Methoden der Exegese wurden im frühen zwanzigsten Jahrhundert von Reformdenkern entwickelt, die sich, genauso wie spätere Feministinnen, mit der Herausforderung von Deutungen für ihre eigene Zeit auseinandersetzen mussten. Konnte der Islam an die Moderne angepasst werden? Ist der Koran wirklich eine heilige Schrift für alle Zeiten und alle Orte? Wenn das der Fall sei, dann gäbe es mehrere Möglichkeiten für Muslime, ihre Zugänge und Methoden der Interpretation zu definieren. Sie könnten sich auf historisch frühe Methoden als Tradition verlassen und hoffen, dass sie Antworten auf Gegenwartsfragen organisch produzieren. Oder sie könnten, wie die Exegeten im zwanzigsten Jahrhundert es taten, die Moderne als kompletten Bruch mit der Vormoderne sehen und daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass diese neue Zeit auch neue Methoden erforderte. Jeder Versuch, den Koran zu interpretieren, trägt in sich die Spannung zwischen der Referenz zum Ursprung, und damit der Tradition, und dem Druck, den Islam anzupassen und damit relevant zu bleiben. Die Exegeten, die hier vorgestellt werden sollen, sahen es als eine Notwendigkeit für jede neue Generation von Muslimen, den Text für sich zu überdenken – und neu zu denken – und möglicherweise auch neue Methoden entwickeln. Natürlich geschahen diese Diskussionen nicht in einem Vakuum, sondern in den historischen Umständen des späten Kolonialsystems und der Entwicklung von Nationalstaaten. Drei exegetische Methoden sind besonders wichtig und ganz offensichtlich ein Produkt dieser historischen Umstände.

Die erste, die thematische Deutung des Koran ist wahrscheinlich die revolutionärste Veränderung. In traditioneller Exegese wurden die Verse des Korans in ihrer Anordnung im Koran, einer nach dem anderen, interpretiert. So entwickelten sich über die Jahrhunderte umfangreiche Werke, die Verse im Koran auslegten und sich dabei mit früheren Auslegungen auseinandersetzten, entweder um ihnen zuzustimmen oder um andere mögliche Deutungen in die Diskussion zu bringen. Es ist wichtig zu betonen, dass es hier immer eine gewisse Bandbreite von Auslegungen gab, die auf verschiedene Weise angewandt wurden, zum Beispiel für die Entwicklung des islamischen Rechts. Nicht alle Auslegungen oder Deuter hatten die gleiche Autorität und Bedeutung, aber alle sahen ihre eigene Interpretation als Teil eines Ganzen, als Teil des wichtigsten menschlichen Projektes überhaupt, nämlich den Koran als Willen Gottes zu verwirklichen und ihn in die Realität der Muslime umzusetzen.

In einer thematischen Deutung des Textes nun werden Verse zusammen interpretiert, die sich auf die eine oder andere Weise mit den gleichen Fragen beschäftigen. Diese Methode ist modern und wurde im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert entwickelt. Einer der wichtigen männli-

chen Exegeten in dieser Tradition ist Fazlur Rahman, der in seinem *Major Themes of the Koran* (1980)[8] argumentiert hat, dass dieser thematische Ansatz es ermögliche, den ethischen Kern des Korans zu erkennen und zentrale ethische Fragen von Muslimen an den Text zu beantworten. Rahman kam ursprünglich aus Pakistan, lehrte aber lange in den USA und schrieb dort auch die Mehrzahl seiner eindrucksvollsten Bücher.

An dieser Form der thematischen Auslegung haben feministische Deuterinnen besonderes Interesse. Sie konzentrieren sich auf die Verse, die sich mit ihren spezifischen Interessen beschäftigen, nämlich mit Frauen, Familie, Geschlecht und Sexualität. Dieser Fokus schließt natürlich Fragen von Macht, Politik, Gott und Selbst mit ein, analysiert sie aber durch die Kategorie Geschlecht als Linse. Die Entscheidung darüber, welche Verse sich mit welchen Themen beschäftigen, ist ein wichtiger Teil dieser Auslegung. Es ist theoretisch möglich, zu argumentieren, dass der Koran, als Wort Gottes, kohärente Anweisungen und Werte zu bestimmten Themen enthalte, die aber auch unterschiedlich interpretiert werden könnten und sollten. Das Spannungsfeld von Kohärenz und Ambiguität bietet feministischen und anderen Exegeten eine Vielzahl von exegetischen Möglichkeiten und Richtungen, was deutlich in feministischen Diskussionen über die „Richtigkeit" von bestimmten Interpretationen zu sehen ist.[9]

Die zweite exegetische Methode ist wahrscheinlich weniger fremd oder überraschend und hat Vorbilder und Vorläufer in anderen Religionen, besonders dem Christentum, in diesem Zeitraum. Muslimische Gelehrte wie Fazlur Rahman sahen die Bedeutung von historisch-kritischen Methoden der Auslegung und wandten sie kreativ auf den Koran an. Rahman nannte seine Methode die „Doppelbewegung", in der man/frau zuerst, in der ersten Bewegung, den historischen Kontext der Offenbarung als wichtig für ihre Form und ihren Inhalt anerkennt, um dann zu entscheiden, wie grundlegende und universale Werte von spezifischen historischen Erwartungen und Umständen im siebten Jahrhundert unterschieden werden können. In einem zweiten Schritt werden diese universalen Werte dann in dem veränderten historischen Rahmen des zwanzigsten Jahrhunderts auf neue Weise ausgelegt und angewendet.

Eine dritte Methode liegt in der Offenheit einiger feministischen Deuterinnen – wie zum Beispiel Amina Wadud –, sich die Möglichkeit einzuräumen und auch einzufordern, bestimmte Verse im Koran nicht länger zu akzeptieren oder anzuwenden.[10] Khaled Abou El Fadl hatte in einem weniger drastischen Schritt

---

[8] Rahman, Fazlur, Major Themes of the Qur'an, Chicago 1980.

[9] Vgl. zum Beispiel die Diskussion über das Buch Hidayatullah, Aysha, Feminist Edges of the Qur'an, New York 2014, im Artikel Roundtable Feminism and Islam. Exploring the Boundaries of Critique, in: Journal of Feminist Studies in Religion 32 (2016), Heft 2, 111–151.

[10] Vgl. Wadud, Inside the Gender Jihad, 198–201. Wadud sagt hier „nein" zu der Möglichkeit eines Ehemannes, seine Frau zu schlagen, – welche Gründe er auch immer anführen mag. Die Diskussion bezieht sich auf den letzten Versteil in Koran 4:34.

formuliert, dass Exegeten manchmal an einen Punkt gelangen können, an dem ihre Wertesysteme im Konflikt mit dem Koran erscheinen. An dieser Stelle, so schlug er vor, sollte man/frau dann eine durch das Gewissen begründete Pause einlegen, um auszuloten, wie der Konflikt zwischen Text und Wertvorstellungen gelöst werden könne.[11] Wadud ging einen Schritt weiter und behauptete, dass manche Verse im Koran in unserer Zeit nicht mehr angewendet werden sollten, weil sie im Konflikt mit den Grundwerten des Gesamttextes, besonders der Idee der Gerechtigkeit, stehen.[12]

Diese Methoden werden heutzutage auf verschiedene Weise angewandt, aber sie entstehen auch immer im praktischen Umfeld und Leben der Deuterinnen. Dies lässt sich sehr schön an dem Freitagsgebet des 18. März 2005 in New York sehen.

3. Das frauengeleitete Freitagsgebet in New York

Am 18. März 2005 leitete Amina Wadud ein Freitagsgebet für über einhundert Frauen und Männer, nebeneinander in langen Reihen in einem episkopalen Kirchengebäude in New York. Sie stand vor der Gemeinde und hielt die Freitagspredigt, die Khutbah, und sie leitete das Gebet, auch vor der Gemeinde, als Imam (oder Imamin).

Diese beiden Führungsfunktionen, die Predigt zu halten und das Gebet anzuführen, wurden traditionellerweise als Domäne der Männer gesehen, obwohl es auch historische Beispiele von Frauen in diesen Positionen gegeben haben mag. Interessanterweise benötigen Muslime in diesen beiden Funktionen keine besondere Position in der Gemeinde oder ein Amt. Es genügt für sie zu wissen, wie diese beiden Rituale ausgeführt werden müssen, und sie müssen als gebildet genug in ihrem islamischen Wissen angesehen werden, um dieses Wissen in der Predigt mit der Gemeinde zu teilen. Da sunnitische Muslime keine religiösen Ämter oder Hierarchien haben, die so wie das Priestertum fungieren, sind diese rituellen Funktionen nicht an eine bestimmte Ausbildung oder institutionelle Position gebunden.

Dies sind keine sehr hohen Anforderungen, und es ist zudem bedeutsam, dass diese Anforderungen nicht im Koran selbst erwähnt werden. Tatsächlich sind die detaillierten Anforderungen von muslimischen Praktiken wie dem Freitagsgebet nicht im Koran beschrieben, sondern entwickelten sich auf der Basis und in Nachahmung der prophetischen Praxis. Muslime beten, fasten und pilgern so, wie die Berichte aus der Zeit Muhammads ihn und seine Praktiken

[11] Abou El Fadl, Khaled, Speaking in God’s Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford 2001, 93.

[12] Wadud, Inside the Gender Jihad, 198–201.

beschrieben haben. Die Tatsache, dass er ein Mann war, kann bestimmte Konsequenzen dafür haben, wie sein Lebens- und Praxisbeispiel in geschlechterspezifischer Weise ausgelegt und angewandt wurde.

Auf welcher Basis hatte Amina Wadud, zusammen mit den Organisatoren des Freitagsgebetes, dann entschieden, dass sie das Gebet leiten könne? Wadud hatte zu dieser Zeit schon ihr überaus berühmtes Buch *Qur'an and Woman* veröffentlicht, in dem sie die Grundlagen ihrer geschlechtergerechten Koranauslegung dokumentierte.[13] Das Buch sieht Gott in jedem Fall und immer auf der Seite der Geschlechtergerechtigkeit und setzt sich mit älteren, traditionellen und patriarchalischen Auslegungen als Produkten ihrer Zeit auseinander. Mit anderen Worten, der Koran als Wort Gottes kann niemals frauenfeindlich sein, weil er nicht ungerecht sein kann, insbesondere deswegen, weil Gott selbst nicht ungerecht sein kann. Formen von Frauenfeindlichkeit und Ungerechtigkeit sind in diesem Blickwinkel immer ein Problem der Auslegung und deren Anwendung in der Praxis, und sie haben nichts mit dem Willen Gottes zu tun. Darüber hinaus folgte Wadud, indem sie das Gebet leitete, dem grundlegenden Konzept der Gerechtigkeit, für das Muslime auf Erden kämpfen müssen – dies ist ihre wichtigste moralische Verantwortung als Vertreter Gottes auf Erden.

In *Qur'an and Woman* geht Wadud an den Koran als Ganzes heran und bringt in den verschiedenen Kapiteln des Buches Verse des Koran miteinander ins Gespräch und diskutiert verschiedene ihrer Themen. Zu diesen Themen gehört beispielsweise die Schöpfung des Menschen als gleichberechtigt, weil der Koran die Schöpfung des ersten Menschen nicht als geschlechtlich markiert beschreibt. In diesen Kontext gehören auch die Beschreibungen von Frauen und ihren Rollen in der Gesellschaft sowie die Möglichkeit der Gleichberechtigung im Jenseits. Am Ende des kurzen Buches setzt sich Wadud mit sehr schwierigen Fragen auseinander, zum Beispiel mit der biologischen Determinierung und damit auch Limitierung von Frauen (als Frauen) als Teil der Schöpfung und natürlich der Regulierung von Ehe und Scheidung im Koran.

Es ist Wadud an diesem Punkt besonders wichtig, auf die Methode der Doppelbewegung zurückzukommen und die Regeln für die Ehe im Kontext des historischen Muhammad und der Offenbarung zu sehen. Der Koran musste bei diesem Thema in Erwägung ziehen, welche Praktiken die Araber im siebten Jahrhundert hatten und wie sie Schritt für Schritt reformiert und verbessert werden konnten. Das islamische Eherecht basiert, zum Teil zumindest, direkt auf Versen im Koran, zum Beispiel in Sure 4 und Sure 30. Die Kodifizierungen von Scheidungs- und Erbrechten für Frauen sind oft als Verbesserungen der existierenden Situation im siebten Jahrhundert dargestellt worden und sollten den Weg weisen für weitere Verbesserungen über die Jahrhunderte, anstatt in

[13] Vgl. Wadud, Amina, Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York 1999.

Stein gemeißelt und damit als Regeln für alle Zeiten und alle Orte formuliert zu werden.

Eine andere wichtige Dimension ihres Arguments für frauengeleitete Freitagsgebete war die Tatsache, dass der Koran nirgends direkt formuliert, dass Frauen nicht in Führungspositionen fungieren können.[14] Dies ist ein interessantes Beispiel dafür, wie Feministinnen nach Momenten des Schweigens im Koran suchen und dann Argumente *e silentio* entwickeln. Diese Methode, ein Argument darauf aufzubauen, dass die heilige Schrift zu einem bestimmten Thema schweigt, finden wir auch in anderen feministischen Auslegungen von Schrift, zum Beispiel in christlichen und jüdischen. Wenn Gott es gewollt hätte, hätte sie (sic!) klare Richtlinien oder Werte direkt im Text formuliert. Wenn etwas nicht klar verboten wird, ist es also erlaubt.

Die Angriffe gegen Wadud richteten sich nicht gegen diese Auslegung des Schweigens im Koran und auch nicht so sehr gegen die Zentralität der Gerechtigkeit selbst, obwohl diese natürlich verschieden interpretiert und definiert werden kann. Stattdessen wurde Waduds Autorität als Deuterin angegriffen, weil sie eine Frau ist, weil sie als junge Frau zum Islam konvertierte und weil sie angeblich nicht die richtige islamische Ausbildung hatte sowie nicht genug Arabisch sprach. Es gab sogar Angriffe, die sie als untauglich einstuften, weil sie Afro-Amerikanerin ist und damit keine muslimische Authentizität besäße. Insofern sah es so aus, als hätten ihre Kontrahenten Schwierigkeiten, ihr bessere koranische Argumente entgegenzustellen.[15]

Selbst auf der Ebene des islamischen Rechts ist es nicht so einfach, Gebete, die von Frauen geleitet werden, vollständig abzulehnen. Denn auch wenn die meisten islamischen Rechtsschulen letztendlich einen Konsens fanden, nach dem Frauen niemals Freitagsgebete leiten dürfen, war doch immer schon klar, dass unter bestimmten Umständen andere Gebete angeleitet werden können, und dies nicht nur für andere Frauen.[16] Das wichtigste rechtliche Argument gegen Frauen als Imame basiert auf der Überzeugung, dass Männer sich nicht auf das Gebet konzentrieren können, wenn der Körper einer Frau vor ihnen steht, kniet oder sitzt. Aber schon die Tatsache, dass es überhaupt eine historische Rechtsdiskussion über Frauen als Imame gab, ist interessant und wichtig. Muslimische Rechtsgelehrte setzten sich im achten und neunten Jahrhundert mit dieser Frage auseinander und verewigten diese Diskussionen in kanonischen Sammlungen von Rechtsentscheidungen, sowohl in den sunnitischen als

[14] Vgl. Wadud, Inside the Gender Jihad, 158–186.

[15] Vgl. Hammer, American Muslim Women, besonders Kapitel 2, 36–55.

[16] Vgl. Elewa, Ahmed/Silvers, Laury, 'I am one of the People'. A Survey and Analysis of Legal Arguments on Woman-Led Prayer in Islam, in: Law and Religion 26 (2010–11), Heft 1, 141–171; Shakir, Zaid, An Examination of the Issue of Female Prayer Leadership, in: Edward Curtis (Hg.), The Columbia Sourcebook of Muslims in the United States, New York 2008, 239–245.

auch schiitischen Rechtsschulen. Ob deren Debatten auf Anfragen von Frauen zu diesem Thema basierten oder eine besondere Form von Rechtstheorie darstellten, wissen wir nicht genau, aber Tatsache ist, dass diese Diskussionen überliefert wurden und also stattgefunden haben. Dadurch wird klar, dass die Diskussion über Geschlechterrollen im Zusammenhang mit religiöser Praxis nicht nur ein Produkt der Moderne ist.

Amina Wadud leitete also das Freitagsgebet auf der Basis ihrer geschlechtergerechten Auslegung des Koran. Sie hatte im gleichen Jahr, in ihrem zweiten Buch *Inside the Gender Jihad* auch formuliert, dass verschiedene Auslegungen des Koran möglich sind und dass sie gleichzeitig existieren können. Sie behielt sich jedoch vor, bestimmte Interpretationen als ungerecht darzustellen, so dass kein kompletter exegetischer Relativismus entsteht, in dem eine unendliche Vielfalt von Interpretationen möglich ist, aber keine Interpretationsgemeinschaft aufgebaut werden kann, die diese dann in die Praxis umsetzt.

Das Gebet in New York selbst ist solch eine Anwendung von Interpretation: Wadud verkörperte ihre Auslegung und ihr Verständnis des Gerechtigkeitskonzeptes im Koran in diesem Gebet und die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an dem Gebet, die ihrer Freitagspredigt zuhörten und danach hinter ihr beteten, unterstützten diese Auslegung durch ihre Präsenz im Raum und die gemeinsame Ausführung der Gebetsrituale.

Das Freitagsgebet in New York führte nicht direkt zur Entwicklung einer Bewegung für Frauen als Imame, aber es erreichte mehrere andere Ziele: eine Mediendiskussion über muslimische Geschlechternormen, in denen Frauen nicht nur Diskursobjekte waren, sondern an der Repräsentation von Frauen selbst auf allen Seiten der Debatte teilnahmen; Unterstützung für andere Projekte, in denen Frauen in Führungsrollen agieren; andere muslimische Gemeinschaften, in denen nicht nur Männer Gebete leiten; und nicht zuletzt, weiterreichende Diskussionen über Geschlechterrollen in muslimischen Gemeinschaften weltweit anzuregen und zu unterstützen. Der Koran und seine Auslegung spielen in diesen Diskussionen weiterhin eine zentrale Rolle.

Ich gebe zu, dass ich nach diesen Ereignissen und meinem Buch über das Gebet schon ein wenig überrascht war, als im Januar 2015 eine Gruppe von Musliminnen in Los Angeles entschied, dass sie einmal im Monat ein Freitagsgebet abhalten würden – von Frauen geleitet, aber auch nur für Frauen in der Gebetsgemeinschaft. Amina Wadud und Asra Nomani hatten so großen Wert darauf gelegt, dass eine Frau eine gemischte Gruppe von Männern und Frauen im Gebet führte und für sie die Freitagspredigt sprach. Zehn Jahre später hatten andere muslimische Frauen dann entschieden, dass sie sich von Männern für das Freitagsgebet separieren wollten. Und sie hatten klargestellt, dass sie sich selbst nicht als Feministinnen sehen, dass es ihnen aber wichtig war, für Frauen einen spirituellen Raum und eine Gemeinschaft zu formen, den sie in Moscheen nicht finden konnten. Diese Gebete haben seitdem jeden Monat stattgefunden,

und die Diskussion war lange nicht so hitzig wie die 2005, hatte aber auch weniger mit Koranauslegung zu tun.[17] Und vielleicht stimmt es ja doch, dass das Gebet in New York einfach auch Raum geschaffen hatte für verschiedene Auslegungen und Normveränderungen in einem breiteren Spektrum, selbst wenn die spezifisch feministischen Auslegungen immer noch weitgehend abgelehnt werden. Die Diskussion über Geschlechterrollen selbst ist mehr in die Mitte des Spektrums gerückt und kann dadurch von mehr Muslimen aufgegriffen und in die Praxis umgesetzt werden.

Das frauengeleitete Freitagsgebet mit seiner Verbindung zu Fragen von Autorität und Führungspositionen für Frauen in muslimischen Gemeinschaften ist nur ein Beispiel dafür, wie muslimische Frauen, viele von ihnen Feministinnen, eine direkte Verbindung zwischen Koranexegese und religiöser Praxis herstellen. Wie schon gesagt, mehrere solcher Gebete haben seit 2005 stattgefunden und es gibt auch muslimische Gemeinschaften, die, weiter weg von der Medienaufmerksamkeit, der sich das Gebet von 2005 erfreute, ihre Freitagsgebete von Menschen aller Geschlechter und sexuellen Orientierungen leiten lassen.[18]

Es gibt natürlich noch viele andere Formen von feministischem muslimischem Aktivismus, die sich auf verschiedene Art und Weise auch am Koran als heiliger Schrift orientieren und damit den Islam als lebendige Religion erhalten und verändern.

4. Musawah – für Gerechtigkeit und Gleichberechtigung in der muslimischen Familie

Wie ich schon angedeutet hatte, wurde *Musawah* im Jahr 2009 in Malaysia gegründet. Die Organisation verband Aktivistinnen, von denen sich einige bereits aus einer Vorläuferorganisation, *Sisters in Islam*, kannten, mit neuen Mitstreiterinnen, die in verschiedenen Ländern schon seit Jahren in einer Graswurzelbewegung gearbeitet hatten. Musawah hat seitdem ein weltweites Netzwerk von Aktivistinnen aufgebaut, die über Workshops und Trainingsmodule sowie über Internetressourcen dabei unterstützt werden, in ihren lokalen Kontexten am Reformieren des muslimischen Familienrechts teilzunehmen. Diese lokalen Initiativen hängen dabei sehr von den Umständen und Bedürfnissen der muslimischen Gemeinschaften und der Auslegung und Anwendung des muslimi-

---

[17] Siehe meine kurze Reflexion Hammer, Juliane, A (Friday) Prayer of Their Own. American Muslim Women, Religious Space, and Equal Rights, in: Religious Studies News vom 24.3.2015 (http://rsn.aarweb.org/articles/friday-prayer-their-own, Zugriff am 23.9.2020).

[18] Ein Beispiel ist der El Tawhid Jum'a Circle in Toronto, wo das der Fall ist (vgl. www.jumacircle.com/, letzter Zugriff am 23.9.2020). Siehe auch folgenden Artikel von CBC News: Toronto Mosque Welcomes LGBT Community for Ramadan Feast vom 11.6.2016 (http://www.cbc.ca/news/canada/toronto/unity-mosque-peace-iftar-toronto-1.3630935, Zugriff am 23.9.2020).

schen Rechts in den jeweiligen Ländern ab. In muslimischen Ländern (damit meine ich Länder, in denen die Mehrzahl der Bewohner Muslime sind) finden wir ein sehr breites Spektrum der Übernahme von traditionellem islamischen Recht. Dieses Spektrum reicht von Ländern wie der Türkei, in denen islamisches Recht überhaupt keine Rolle im Staatsrecht spielt, bis zu Saudi Arabien, wo das gesamte staatliche Rechtssystem auf bestimmten Auslegungen des islamischen Rechts beruht. Die meisten muslimischen Länder liegen irgendwo dazwischen und haben, oft sofort nach ihrer Unabhängigkeitserklärung, besonders das Familienrecht auf der Basis des traditionellen islamischen Rechts formuliert.

Der religiöse und damit interpretative Rahmen, den Musawah in all diesen Kontexten anwendet, ist jedoch der gleiche: die Organisation spricht an allen Standorten von einem gleichzeitigen Bekenntnis zum Islam, zum Feminismus und zu Frauenrechten als Menschenrechten. Hier sehen wir noch offensichtlicher als bei Amina Wadud die zentrale Bedeutung von einem Wertesystem, das aus dem Koran abgeleitet wird und gleichzeitig von der heiligen Schrift fordert, dass diese Werte, vor allem Gerechtigkeit, darin gefunden werden müssen. Aus meiner Sicht gehen muslimische Feministinnen (und ich schließe mich selbst hier ein) damit von einer oft unformulierten Prämisse aus, nach der Menschen, Frauen und Männer, also alle Menschen, von Gott mit einem Gerechtigkeitssinn erschaffen wurden, der in feministischer Praxis nur aktualisiert werden muss. Diese Natur des Menschen, *fitra*, kann im menschlichen Leben vergessen werden oder verloren gehen. Da sie aber von Gott so geschaffen wurde, ist die *fitra* möglicherweise die früheste und damit Gott nächste Form der Offenbarung, sogar früher als der Koran. Wadud hat in den letzten Jahren manchmal von der Zentralität der Erfahrung als Offenbarung gesprochen. Ich werde auf diesen letzten Punkt am Ende noch einmal zurückkommen.

In den vielen Jahren, in denen ich mich mit feministischer Koranauslegung beschäftigt habe, fand ich es immer wieder faszinierend und frustrierend, dass Musliminnen oft die einzigen Exegetinnen sind, die beschuldigt werden, dem Koran ihre Wertvorstellungen aufzuzwingen, – als ob nicht alle Exegeten, zu allen Zeiten und an allen Orten, als Produkte ihrer Umwelt, im Spannungsfeld von Offenbarung und Wertvorstellungen operieren. Diese Kritik an feministischer Interpretation hat natürlich immer auch mit Fragen der Autorität zu tun: wenn nur bestimmte Menschen – meistens Männer – die Autorität besitzen, den Koran zu interpretieren, dann muss es entweder ein ontologisches Argument für diese Autorität geben, nämlich dass Männer als übergeordnet oder überlegen von Gott geschaffen wurden, oder es muss historisch argumentiert werden, dass Frauen zumindest momentan noch die Ausbildung fehlt, die nötig ist, um den Koran autoritativ auszulegen. Meine Forschungen belegen aber, dass feministische Interpretationen zumindest einige Muslime überzeugen und von ihnen dann auch in ihrer eigenen Lebenspraxis angewendet werden. Es ist also bereits möglich, auf der Basis von geschlechtergerechten Auslegungen Gemeinschaften

aufzubauen, in denen, wie auch in anderen traditionellen Kontexten, die Praxis auf geteilten Vorstellungen von Interpretation und Praxis beruht. Diese Interpretationsgemeinschaften sind in den USA noch in einer relativ frühen Entwicklungsphase, haben aber durch die Möglichkeit der virtuellen Verbindung über soziale Medien im letzten Jahrzehnt viel Auftrieb erhalten.

Die Aktivistinnen, die mit Musawah arbeiten, haben erkannt, dass eine mehrschichtige Strategie notwendig ist, um die rechtlichen und damit auch politischen Verbesserungen in der Situation von Frauen in ihren Ländern zu erreichen. Sie beschreiben diese Strategie als ein Viereck: jede der Ecken ist ein Teil des koordinierten Gesamtprojektes.[19] Sie sind voneinander abhängig und in ständiger Kommunikation. Für diesen Aufsatz ist die wichtigste Dimension dieser Strategie das direkte Interesse an Konzepten und Werten im Koran, die einen Einfluss auf islamische Rechtskonzepte ausüben. Die anderen drei, Frauenrechte als Menschenrechte, konstitutionelle Rechte in verschiedenen Ländern und die direkten Erfahrungen von Frauen und auch Männern mit dem Familienrechtssystem in ihrem Land, stehen nach Ansicht von Musawah in ständigem Austausch miteinander und müssen daher zusammen analysiert und wenn möglich verbessert werden. Hier sehen wir wieder, aber auf eine neue Weise, die Verbindung von Schriftdeutung und Erfahrung – und die Bedeutsamkeit davon, die Lebenserfahrungen von gläubigen Menschen mit der Interpretation ihrer heiligen Schriften in Zusammenhang zu bringen. Ein Risiko sehe ich darin, dass in solch einer Kausalverbindung, also dem Feststellen eines Zusammenhangs zwischen Lebenserfahrung und Interpretation, die Deuterinnen auch für die Anwendung und damit Konsequenzen ihrer exegetischen Bemühungen verantwortlich gemacht werden können.

Musawah hat 2016 einen Bericht in Buchform und online als pdf herausgegeben, der diese Verbindung eindeutig aufzeigt. In *Women's Stories, Women's Lives* haben Aktivistinnen in neun Ländern die Geschichten von Frauen gesammelt und Informationen über die Familienrechtslage mit diesen Geschichten ins Gespräch gebracht.[20] Schon 2015 hatten die Frauen vom Wissensformierungsteam (knowledge building team) in Musawah einen wichtigen Sammelband herausgebracht, in dem sich eine größere Gruppe von Wissenschaftlerinnen mit exegetischen und Islam-rechtlichen Fragen auseinandersetzte. Zu dieser größeren Gruppe gehörte unter anderem Amina Wadud. Aber auch andere muslimische Feministinnen wie Omaima Abou Bakr aus Ägypten, Asma Lamrabet aus Marokko, Ayesha Chaudhry aus Kanada, Sa'diyya Shaikh aus Südafrika und Ziba Mir-Hosseini, eine gebürtige Iranerin, die in Großbritannien lebt, waren

[19] Vgl. http://www.musawah.org/about-musawah/framework-action, Zugriff am 23.9.2020.
[20] Musawah, Women's Stories, Women's Lives: Male Authority in Muslim Contexts (https://www.musawah.org/resources/womens-stories-womens-lives-male-authority-in-muslim-contexts-arabic/, Zugriff am 23.9.2020).

Teil der Gruppe.[21] Diese und andere Namen in dem Band demonstrieren die Existenz einer globalen Bewegung von muslimischen Feministinnen und deren ständigen Austausch von Ideen und Auslegungen, der sich auch sehr deutlich auf der Ressourcenseite der Organisation zeigt.[22]

Das Musawah-Team hatte schon 2010 entschieden, sich statt eines großflächigen Herangehens an den Koran als Gesamttext auf zwei wichtige Konzepte zu konzentrieren, weil beide eine direkte Verbindung zu Frauen und zum Familienrecht besitzen. Diese beiden Konzepte sind *qiwamah* und *wilayah*. Das Wort *qiwamah* kann (wie natürlich alle Worte) mehrere Bedeutungen haben und es ist schwierig, hier eine bestimmte Übersetzung zu liefern, weil diese gleichzeitig schon eine Interpretation darstellt. *Qiwamah* kann Leitung oder Herrschaft bedeuten, aber auch Führung. In dem Vers im Koran, mit dem sich Musawah hier auseinandersetzt (Q 4:34), erscheint dieses Konzept in Verbform. Rudi Paret hat, vor langer Zeit, den ersten Teil des Verses so übersetzt: „Die Männer stehen über (*qauwāmūn ʿalā*) den Frauen, weil Gott sie (von Natur aus vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben.“ Der Gesamtvers ist länger und bewegt sich von der Frage der Überlegenheit von Männern über Frauen dahin, wie Ehemänner mit ihren Ehefrauen umgehen sollen, die sich nicht so verhalten wie sie, die Ehemänner, es erwarten. Über den zweiten Teil des Verses ist sehr viel geschrieben worden und die zeitgenössische Diskussion unter Muslimen ist intensiv, leidenschaftlich und berührt weitergehende Fragen, wie die ethische Dignität des Korans sowie die koranische Vorstellung von der Ehe. Es gibt sogar ein ganzes Buch über diese Diskussion, geschrieben von Ayesha Chaudhry, in dem die Autorin die textlichen, exegetischen und rechtlichen Auslegungen des Verses über die Jahrhunderte skizziert.[23]

In der Musawah-Diskussion ist es jedoch der erste Teil des Verses, der von zentraler Bedeutung ist, weil er oft als Beweis gelesen worden ist für die ontologische Überlegenheit von Männern, die dann ebenso auf eine soziale und politische Überlegenheit ausgeweitet wird. Im islamischen Familienrecht spielt der Vers eine wichtige Rolle bei Entscheidungen über die finanzielle Abhängigkeit von Ehefrauen und dem Recht, Entscheidungen über die Familie zu treffen. Er wird aber auch so ausgelegt, dass Frauen keine finanzielle Verantwortung für die Familie haben und stattdessen von ihrem Ehemann finanziell unterhalten

---

[21] Mir-Hosseini, Ziba/Al-Sharmani, Mulki/Rumminger, Jana (Hg.), Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition, Oxford 2015. Die Autorinnen in der obigen Liste haben auch alle mehrere Bücher geschrieben, wie zum Beispiel: Wadud, Qur'an and Woman; Lamrabet, Asma, Women in the Qur'an. An Emancipatory Reading, Markfield 2016; Chaudhry, Ayesha, Domestic Violence and the Islamic Tradition, New York 2013; Mir-Hosseini, Ziba, Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran, London 2000.

[22] Vgl. www.musawah.org, Zugriff am 23.9.2020.

[23] Chaudhry, Domestic Violence in the Islamic Tradition.

werden müssen, was zumindest manchmal als Privileg für Frauen interpretiert worden ist. Unter bestimmten Umständen haben Muslime die Idee von Leitung auch als Beschützertum verstanden, also als Verantwortung von Männern für die körperliche, finanzielle und religiöse Sicherheit der Frauen in der Familie. Ich habe an anderer Stelle argumentiert, dass zeitgenössische, aber nicht-feministische Interpretationen möglich sind und existieren – ich beschreibe solche Projekte als Teil eines beschützenden Patriarchats.[24] Diese Bezeichnung ist eine Beschreibung, aber auch eine Kritik, weil das Konzept des männlichen Beschützens – von Frauen und Kindern – ein Machtgefälle deutlich macht, in dem Frauen nur eingeschränkte Autonomie und Macht haben, Entscheidungen über ihr Leben, ihren Körper und ihre Finanzen zu treffen. Solcher Schutz kommt von den gleichen patriarchalen Strukturen, die Frauen einschränken und unterdrücken, nur eben in einer weniger destruktiven Form. Solange das Patriarchat nicht vollständig abgeschafft werden kann, ist diese beschützende Form zwar besser als ein aggressiveres Patriarchat. Aber trotzdem ist sie nicht als Befreiung der Frauen von systematischer Ausbeutung und Unterdrückung zu werten.

Das zweite Konzept, *wilaya*, ist noch schwerer zu übersetzen. Es spielt eine wichtige Rolle in seiner Beziehung zu *qiwamah*, besonders im islamischen Recht, indem es definiert, unter welchen Umständen Frauen (und auch Kinder) unter den Schutz und die Autorität von Männern, normalerweise männlichen Verwandten gestellt werden, weil sie alleine keine rechtlichen Entscheidungen treffen können. Es kann auch angewandt werden, um zu entscheiden, welcher Elternteil nach einer Scheidung das Sorgerecht für ein Kind bekommt. Der Begriff selbst erscheint im Koran nicht im Zusammenhang mit Geschlechter- oder Familienfragen, sondern als Gottes Schutz für die Menschen (Q 18:44) und als Schutz, den die medinensischen Mitbürger den mekkanischen Einwanderern in der Frühzeit der muslimischen Gemeinde geboten hatten. Manchmal wird der Begriff sogar als Freundschaft übersetzt und hat dann wohl kaum noch etwas mit der Hierarchie zu tun, die im Wort Leitung so deutlich ist. Ein *Wali* kann auch ein Freund Gottes sein – ein „Heiliger", ein Sufi und damit eine mystische Persönlichkeit, die eine direkte Gotteserfahrung hatte und damit Gott am nächsten gekommen ist.[25]

Die Autorinnen von *Men in Charge?* gehen an die beiden Konzepte aus sehr verschiedenen Richtungen heran. In einem Kapitel sehen wir eine detaillierte Diskussion davon, wie traditionelle Auslegungen von *qiwamah* in *tafsir*-Werken immer auch von den Werten und Positionen der Exegeten beeinflusst waren –

---

[24] Hammer, Juliane, Men are Protectors of Women. American Muslim Negotiations of Domestic Violence, Marriage, and Feminism, in: Marie Failinger/Lisa Schiltz/Susan Stabile (Hg.), Feminism, Law, and Religion, London 2013, 237–256.

[25] Renard, John (Hg.), Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood, Berkeley 2008; Ders. (Hg.), Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation, Berkeley 2009.

solches ist also keine Schwäche der zeitgenössischen und feministischen Interpretation. Dieses Argument macht es auch möglich, diese Werte und Positionen zu analysieren, um zu verstehen, wie sie zur Entwicklung von patriarchalen und hierarchischen Verständnissen des Koran beigetragen haben.[26] Andere Kapitel enthalten neue und gerechtere Auslegungen der Konzepte und rechtlichen Möglichkeiten, wieder andere zeigen, dass es im zeitgenössischen und historischen islamischen Recht keine einheitliche Auslegung gibt, was ja zumindest darauf hindeutet, dass andere Möglichkeiten in Erwägung gezogen werden können.[27]

Musawahs Auslegungsprojekt insgesamt hat es muslimischen Feministinnen ermöglicht zu argumentieren, dass der Koran und das islamische Familienrecht in jeder Epoche neu interpretiert werden müssen (eine Einsicht, die auch schon Fazlur Rahman und Amina Wadud im Blick hatten) und dass die Konzepte von *qiwamah* und *wilayah* eine zentrale Rolle in diesem Projekt spielen müssen. Die Lebenserfahrungen von muslimischen Frauen bringen eine neue und sehr reale Dimension zu diesen neuen Auslegungen hinzu und bieten Raum für bessere und neue Argumente. Sie zeigen deutlich die Verbindung zu Menschrechten als universalem Konzept.

Musawah verlässt sich in diesem Interpretationsprojekt darauf, dass frau zuerst neue und bessere Auslegungen anbieten muss und die Frage der Autorität und des Überzeugens der muslimischen Gemeinschaften von diesen besseren Auslegungen ein zweiter und dritter Schritt sind. Gleichzeitig besteht die Arbeit der Organisation darin, die theoretischen Ressourcen in die Praxis umzusetzen, zum Beispiel über Wissensaufbau in Form von Workshops mit Grassrootsorganisationen in verschiedenen Ländern. Die Betonung liegt dabei auf der Verbreitung und Verteilung von Wissen, das schon länger existiert, aber Frauen nicht immer zugänglich war oder absichtlich unzugänglich gemacht wurde (und immer noch wird).

5. FITNA!

Illustrieren möchte ich meine Überlegungen an einer immer noch aktuellen Anekdote: Vor einigen Jahren war ich Teil einer Facebookdiskussion darüber, wie feministische Interpretationsprojekte mehr Menschen zugänglich gemacht werden könnten. Natürlich existieren Bücher und Aufsätze, aber es gibt viele Musliminnen überall in der Welt, die zu diesen Veröffentlichungen keinen

---

[26] Abou-Bakr, Omaima, The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, in: Ziba Mir-Hosseini/Mulki Al-Sharmani/Jana Rumminger (Hg.), Men in Charge?, 44–64.

[27] Lamrabet, Asma, An Egalitarian reading of the Concepts of Khilafah, Wilayah, and Qiwamah, in: a.a.O., 65–87; Chaudhry, Ayesha, Producing Gender-Egalitarian Islamic Law, in: a.a.O., 88–105.

Zugang haben, obwohl sie sich für das Thema interessieren und nach Alternativen zu traditionellen Deutungen suchen. In der Diskussion ging es auch darum, dass es Druck auf muslimische Feministinnen gibt, besonders von anderen Muslimen und Musliminnen, die in feministischen Auslegungen einen Angriff auf die Tradition, auf den Islam und damit auf Muslime sehen. Eine Muslimin scherzte in der Diskussion, dass wir alle ja sowieso als *fitnah* gesehen werden. Der Begriff *fitnah* bedeutet Chaos und erscheint häufig im Zusammenhang mit der Gefahr und Versuchung durch die Körper von Frauen, besonders in ihrer sexuellen Natur. Meine muslimische Kollegin schlug dann vor, dass wir den Begriff übernehmen und neu interpretieren sollten, und richtete danach eine Facebookgruppe ein, die FITNA heißt: *Feminist Islamic Troublemakers of North America* – die feministischen islamischen Unruhestifter in Nordamerika.[28] Ein paar Monate später hatten fast zweitausend Frauen und Männer sich der Gruppe angeschlossen. In den Diskussionen ist klar geworden, wie hungrig viele Musliminnen und Muslime auf diese alternativen Interpretationen sind und dass sie durchaus in der Lage sind, zwischen verschiedenen Deutungen zu entscheiden. Es ist aber auch klar geworden, dass viele Musliminnen nicht auf Gelehrte warten, sondern sich direkt und täglich mit dem Koran auseinandersetzen, ihn interpretieren und diese Auslegungen dann in ihrem eigenen Leben in die Praxis umsetzen.

6. Schlussgedanken

Gern würde ich noch weitere Beispiele, Details und Argumente vorstellen, aber schon dieser kurze Überblick reicht aus, um einen ersten Eindruck davon zu vermitteln, wie muslimische Feministinnen an den Koran herangehen und wie sie ihre Auslegungen in verschiedener Form in der Praxis umsetzen.

Es ist hoffentlich klarer geworden, dass Muslime an ihre heilige Schrift auf verschiedene Weise herangehen, dass sie aber im Vergleich zu Christen und auch Juden eine engere Definition von der Heiligkeit ihrer Schrift haben. Ich denke nicht, dass der im christlichen Kontext gerne inkriminierte „Offenbarungspositivismus“ unbedingt problematisch oder negativ sein muss – zumindest dann nicht, wenn er einfach nur die Unhintergehbarkeit der Schrift als Ausgangspunkt muslimischen Denkens deutlich macht. Fragwürdig scheint mir die unaufgebbare Positivität der Schrift nur zu sein, wenn die Berufung auf sie mit buchstäblicher oder wörtlicher Auslegung gleichgesetzt wird. Wenn jeder Offenbarungspositivismus ein Problem ist, dann können Muslime an einem interreligiösen Gespräch nicht vollständig teilnehmen, ohne als rückständig und unmodern gesehen zu werden. Der Koran ist keine Benutzeranleitung für das Leben

---

[28] https://www.facebook.com/groups/herecomesthefitna/.

des muslimischen Gläubigen, aber er ist auch nicht nur ein Orientierungspunkt unter vielen anderen für ein ethisches muslimisches Leben.

Musliminnen, die Schwierigkeiten damit haben, ihre eigenen Wertvorstellungen mit dem Text in Einklang zu bringen, könnten sonst einfach entscheiden, dass der Koran nicht so wichtig ist, und sich von der heiligen Schrift distanzieren. Für viele Muslime bedeutet eine Distanzierung vom Koran eine gleichzeitige Distanzierung von Gott als direktem Autor des Korans, und solch ein Schritt ist offensichtlich undenkbar für sie. Muslimische Projekte, den Koran „neu“ zu interpretieren oder ihn ununterbrochen weiter zu deuten, demonstrieren genau die Zentralität des Textes für die zeitgenössische Bewahrung des Islams in seinen verschiedenen Formen, Gemeinschaften und Auslegungen. Feministische Theologinnen tragen zu dieser Vielfalt bei. Es ist mir daher wichtig, noch einmal klar zu formulieren, dass die muslimischen Aktivistinnen, Autorinnen und Denkerinnen, die ich seit über zehn Jahren studiere, für mich Heldinnen sind, die in ihrem täglichen Leben viele Risiken eingehen, um die Welt zu verbessern, und die ihre Inspiration für diese Arbeit in ihrer Religion und in ihrer heiligen Schrift finden.

Diese Arbeit wird ihnen von vielen Seiten schwer gemacht. In feministischen Kreisen, die ja selbst unter ständigem Druck stehen, ist es immer noch sehr häufig der Fall, dass religiöse Ansätze nicht einmal in Erwägung gezogen werden, weil alle Religionen als patriarchal verworfen werden. Es geht nach meiner Sicht sehr viel verloren, wenn religiöse Feministinnen nicht ernst genommen werden. Denn sie können Frauen und Gemeinschaften erreichen, die säkularen Feministinnen oft nicht zugänglich sind; sie können Argumente entwickeln, die in solchen Kontexten besser angenommen werden können, weil sie von einer gemeinsamen religiösen Basis und Sprache ausgehen; und sie können eine Alternative zum Humanismus bieten, der genau wie die universalen Menschenrechte in seinen Ursprüngen ein Teil des europäischen Kolonialismus war. Es wäre daher nötig, mehr Diskussionen in feministischen Kreisen anzuregen und auch wirklich zuzuhören. Im schlimmsten Falle, und das ist durchaus der Fall in den USA, haben weiße Feministinnen sehr aktiv an der Formulierung und Verbreitung von anti-islamischer und anti-muslimischer Propaganda teilgenommen, die nicht nur zu Hass in den USA führte, sondern auch wichtige Argumente für militärische Interventionen in muslimischen Ländern lieferte.

Als Letztes möchte ich ein Problem ansprechen, mit dem ich mich als Wissenschaftlerin schon seit mehr als zwei Jahrzehnten auseinandersetze, zuerst in Deutschland und dann auch in den USA. In der Islamwissenschaft, wie sie in Deutschland und historisch auch in den USA praktiziert wird, wird oft angenommen, dass Musliminnen und Muslimen die Fähigkeit fehlt, sich mit ihrer Religion und ihren heiligen Schriften selbst (und kritisch) auseinanderzusetzen, und daher können nur Nicht-Muslime wissenschaftlich über den Islam forschen und schreiben. Dies ist ein ausgrenzendes Herangehen, dem ich mich aktiv

widersetze. Selbst in der theologischen Auseinandersetzung und im interreligiösen Dialog sehe ich immer noch eine Tendenz, den Islam nicht als gleichwertige Religion oder überhaupt als Religion anzuerkennen. Für ein tieferes Verständnis und für einen gleichberechtigten Dialog ist daher wichtig, den Islam als Religion anerkennen und zu akzeptieren, dass Muslime den Koran als Offenbarung Gottes ansehen. Da unsere Arbeit als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler und als Theologinnen und Theologen immer auch in politischen Diskursen eingebettet ist, tragen wir eine große Verantwortung für die Ideen, die wir entwickeln, und für die Selbstkritik, die notwendig ist, um die Welt nicht nur zu verändern, sondern zu verbessern.

Literaturverzeichnis

Abou-Bakr, Omaima, The Interpretive Legacy of Qiwamah as an Exegetical Construct, in: Ziba Mir-Hosseini/Mulki Al-Sharmani/Jana Rumminger (Hg.), Men in Charge?, 44–64.

Abou El Fadl, Khaled, Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford 2001.

Ders., Islam and the Challenge of Democratic Commitment, in: Fordham International Law Journal 27 (2003), 4–71.

Ahmed, Leila, Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate, New Haven 1992.

Chaudhry, Ayesha, Domestic Violence and the Islamic Tradition, New York 2013.

Dies., Producing Gender-Egalitarian Islamic Law, in: Ziba Mir-Hosseini/Mulki Al-Sharmani/Jana Rumminger (Hg.), Men in Charge?, 88–105.

cooke, miriam, Multiple Critique. Islamic Feminist Rhetorical Strategies, in: Nepantla. Views from the South 1 (2000), Heft 1, 91–110.

Elewa, Ahmed/Silvers, Laury, 'I am one of the People'. A Survey and Analysis of Legal Arguments on Woman-Led Prayer in Islam, in: Law and Religion 26 (2010–11), Heft 1, 141–171.

Hammer, Juliane, American Muslim Women, Religious Authority, and Activism. More than a Prayer, Austin 2012.

Dies., Men are Protectors of Women. American Muslim Negotiations of Domestic Violence, Marriage, and Feminism, in: Marie Failinger/Lisa Schiltz/Susan Stabile (Hg.), Feminism, Law, and Religion, London 2013, 237–256.

Dies., A (Friday) Prayer of Their Own. American Muslim Women, Religious Space, and Equal Rights, in: Religious Studies News vom 24.3.2015 (http://rsn.aarweb.org/articles/friday-prayer-their-own, Zugriff am 23.09.2020).

Hidayatullah, Aysha, Feminist Edges of the Qur'an, New York 2014.

Lamrabet, Asma, An Egalitarian Reading of the Concepts of Khilafah, Wilayah, and Qiwamah, in: Ziba Mir-Hosseini/Mulki Al-Sharmani/Jana Rumminger (Hg.), Men in Charge?, 65–87.

Dies., Women in the Qur'an. An Emancipatory Reading, Markfield 2016.

Mir-Hosseini, Ziba, Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran, London 2000.

Dies./Al-Sharmani, Mulki/Rumminger, Jana (Hg.), Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition, Oxford 2015.
Musawah (http://www.musawah.org/about-musawah/framework-action, Zugriff am 23.9.2020).
Musawah, Women's Stories, Women's Lives. Male Authority in Muslim Contexts (https://www.musawah.org/resources/womens-stories-womens-lives-male-authority-in-muslim-contexts-arabic/, Zugriff am 23.9.2020).
Rahman, Fazlur, Major Themes of the Qur'an, Chicago 1980.
Renard, John (Hg.), Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood, Berkeley 2008.
Ders. (Hg.), Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation, Berkeley 2009.
Roundtable Feminism and Islam. Exploring the Boundaries of Critique, in: Journal of Feminist Studies in Religion 32 (2016), Heft 2, 111–151.
Seedat, Fatima, When Islam and Feminism Converge, in: Muslim World 103 (2013), Heft 3, 402–450.
Dies., Islam, Feminism, and Islamic Feminism. Between Inadequacy and Inevitability, in: Feminist Studies in Religion 29 (2013), Heft 2, 25–45.
Shakir, Zaid, An Examination of the Issue of Female Prayer Leadership, in: Edward Curtis (Hg.), The Columbia Sourcebook of Muslims in the United States, New York 2008, 239–245.
Terman, Rochelle, Islamophobia, Feminism, and the Politics of Critique, in: Theory, Culture & Society 33 (2016), 77–102.
Toronto Mosque Welcomes LGBT Community for Ramadan Feast vom 11.6.2016 (http://www.cbc.ca/news/canada/toronto/unity-mosque-peace-iftar-toronto-1.3630935, Zugriff am 23.9.2020).
Wadud, Amina, Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York 1999.
Dies., Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam, Oxford 2006.

Die Heilige Schrift als Wort Gottes

Zum Lernpotenzial jüdischer Perspektiven für Christentum und Islam

Daniel Krochmalnik / Klaus von Stosch

Der nachfolgende Beitrag will keine umfassende Kommentierung der beiden inspirierenden Artikel von Ulrich H. J. Körtner und Juliane Hammer leisten. Er will nur einige Aspekte aus beiden Texten herausgreifen, die für uns besonders anregend sind, und sie durch Elemente des jüdischen bzw. rabbinischen Diskurses beleuchten.[1] Wir hoffen, dass sich dadurch Differenzierungen ergeben, die wiederum für die christlichen und muslimischen Theologien des Wortes Gottes hilfreich sein können. Insgesamt sind es vier Punkte, auf die wir näher eingehen wollen. Zunächst wollen wir die Spannung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Wort Gottes reflektieren (1.) und auf ihre Vermittlung im zeremoniellen Schriftgebrauch hin bedenken (2.). Danach geht es um die für das Christentum so wichtige Möglichkeit der Verleiblichung dieses Wortes (3.), um am Ende noch kurz auf das von Körtner diagnostizierte Medienproblem zu sprechen zu kommen (4.). Ein kleiner Ausblick zum Verhältnis der abrahamischen Religionen beschließt unseren Text (5.).

1. Zur Spannung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Wort Gottes

Körtner verteidigt in seinem Artikel die Schrift als Medium der Differenz, das wie geschaffen sei „für einen Gott, der sich offenbart, indem er sich verhüllt".[2] In Körtners Deutung setzt sich Gott mit der Verschriftung seines Wortes dem

---

[1] Die Co-Autorenschaft dieses Beitrags hat sich aus einem intensiven Briefwechsel zwischen den beiden Autoren ergeben. Natürlich kann Klaus von Stosch sich als katholischer Theologe nur begrenzt zu jüdischen Perspektiven äußern. Aber da es in der Komparativen Theologie üblich ist, die fremdreligiöse Perspektive empathisch mitzuvollziehen, erscheint es uns legitim, diesen Text gemeinsam zu verantworten, auch wenn nur Daniel Krochmalnik die jüdische Perspektive als eigene Perspektive einzubringen vermag.

[2] Bei Körtner zitiert nach Nordhofen, Eckhard, Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein „Jesus"-Buch und das Wunder von Weihnachten, in: Die Zeit Nr. 53 vom 22.12.2004, 43, mit Verweis auf Derrida, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien ^{2}2006, 21 (vgl. Körtner, Ulrich H. J., Gott im Wort. Schrift und Offenbarung im Christentum [in diesem Band], 19).

Konflikt der Interpretationen aus.[3] In seiner von Ricœur geprägten Sicht muss Schrift als Verfremdung gar nicht negativ sein. Diese Argumentation leuchtet auch aus jüdischer Sicht ein. In der Tat ist die Schriftlichkeit auch aus ihr als zentrale Gegebenheitsweise des Wortes Gottes zu würdigen. Bedenkt man aber spezifische sprachlich-geographische Kontexte, wie z. B. die spätantike arabische Halbinsel, dann zeigt sich, wie auch Oralität bei der Überlieferung des Wortes Gottes charakteristisch sein kann. Die koranische Verkündigung erfolgte zunächst mündlich und auch die Bibel, die Predigten der Kirchenväter und die rabbinischen Diskurse, mit denen sich der Koran auseinandersetzt, wurden auf Arabisch erst einmal oral vermittelt.[4] Mündlichkeit war also das vorherrschende Medium, in dem hier die drei abrahamischen Religionen aufeinander trafen und um Einheit rangen. Denn zumindest auf der ersten Verkündigungsstufe des Korans ist das Bemühen um eine gemeinsame monotheistische Bewegung offensichtlich.[5] In der wissenschaftlichen koranischen Exegese, etwa im Projekt Corpus Coranicum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, arbeitet man derzeit an der Rekonstruktion der mündlichen Korangenese. Zur Verschriftung der koranischen Offenbarung kam es erst, nachdem die Muslime eine eigene Identität ausgebildet hatten und sich durch ein Buch von den anderen „Völkern des Buches“ unterscheiden mussten. Nichtsdestoweniger scheint die Mündlichkeit in der Polyphonie des Korans durch. Er ist wie der Talmud gewissermaßen ein mündliches Buch und er wird bis heute mündlich rezipiert (in der Koranschule wird genausowenig geschrieben wie in der Jeschiwa). Dennoch soll hier nicht der Oralitäts-Romantik à la Marcel Jousse und Paul Zumthor das Wort geredet werden. Gewiss, die uralte Schriftkritik, Platons „toter Buchstabe“ (Phaidros 274b–275c, 7. Brief), Paulus' „tötender Buchstabe“ (2 Kor 3,6), Rousseaus „Ich hasse Bücher“, Mendelssohns „Buchstabenmenschen“, Rosenzweigs „Schrift ist Gift“ und ihr kulturkritisches Lamento vom Verlust der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des gesprochenen Wortes, hat sich immer wieder mit den Offenbarungsreligionen gepaart. Es gibt in den biblischen Religionen aber keinen prinzipiellen Vorbehalt gegen die Schrift als Verfremdung der lebendigen Stimme Gottes, ja Gott ist vielmehr selber Schriftsteller (Ex 24,11; Dtn 5,19).

Als Gegengift gegen zu viel Freude an ungebrochener Mündlichkeit kann ein Blick auf das rabbinische Judentum dienen. Es beruht auf dem Dogma der

---

[3] Vgl. Körtner, Gott im Wort, 22.

[4] Diese Diagnose will natürlich nicht in Abrede stellen, dass es schriftliche Überlieferungen der Bibel auf der arabischen Halbinsel gab – nur eben nicht in arabischer Sprache. Vgl. hierzu Griffith, Sidney H., The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam, Princeton 2015.

[5] Vgl. zur hier im Hintergrund stehenden These von einem Believers' movement im entstehenden Islam Donner, Fred, Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam, Cambridge/London 2010, 75.

doppelten Tora: der geschriebenen Tora (Tora ScheBichtaw, Abk.: Toschbach) und der mündlichen Tora (Tora ScheBeAl Pe, Abk.: Toschbaf). Beide verhalten sich komplementär zueinander und keine darf gegen die andere ausgespielt werden. Von beiden wird die sinaitische Ebenbürtigkeit behauptet, obwohl die eine schriftlich fixiert und die andere zunächst mündlich tradiert wurde. Erst der drohende Traditionsbruch in Zeiten der Verfolgung rechtfertigte die Übertretung des Verbotes, Mündliches aufzuschreiben (bTem 14b). Die 19 Folianten des Talmuds in der marktüblichen Wilnaer Ausgabe wären demnach eine vorübergehende Notstandsmaßnahme (Hora'at Scha'a nach Ps 119,126) – eine, die sich freilich nicht mehr aus der Welt schaffen lässt. Natürlich waren die Traditionarier nicht naiv, Moses hätte nicht 40 Tage, sondern 40 Jahre auf dem Sinai zubringen müssen, wenn er diesen ganzen Stoff hätte auswendig lernen müssen.[6] Der Talmud ironisiert sein Dogma von den beiden Torot in einer Erzählung, in der Moses ins Lehrhaus von Rabbi Akiwa versetzt wird und nicht versteht, was dieser als Überlieferung an Moses vom Sinai vorstellt (bMen 29b). Die mündliche Tora geht über die Schrift hinaus, sie novelliert die Schrift dauernd durch Analogieschlüsse (Midrasch HaMekisch) und dergleichen hermeneutische Verfahren, aber so, dass die „Novellen" (Chidduschim) an die Schrift zurückgebunden oder wenigstens „angelehnt" werden (Asmachtot).[7] Außerdem besteht die Halacha aus vielen Genera und keineswegs von allen wird behauptet, dass sie auf Moses am Sinai zurückgehen, es sind sogar nur relativ wenige Lehren, die ausdrücklich das Label *Halacha LeMosche MiSinai* verdienen. Die Dezisionäre (Posskim), die über Gemeinde-Einrichtungen oder Einzelfälle entscheiden (Takkanot, Geserot, Piske-Din), sind sich sehr wohl bewusst, dass sie neues Recht schaffen, wenn sie es auch aus Präzedenzfällen eruieren und letztlich auf göttliches Recht stützen. Ein berühmtes Paradox zum Verhältnis von sinaitischer Tradition und Innovation lautet: „Eine vom Lehrer autorisierte Lehre eines Schülers ist eine Offenbarung des Moses am Sinai" (jPea 17a) – was nichts anderes bedeutet, als dass die göttliche Offenbarung nie aufhört.

Es ist die ewige Präsenz der Offenbarung, von der es im Buch Deuteronomium heißt: „Diesen Bund hat der Herr nicht mit unseren Vätern geschlossen, sondern mit uns, mit uns, die wir heute hier sind, mit allen, die jetzt leben"

---

[6] Um eine Vorstellung von den Proportionen zu bekommen: Der halachische Midrasch Mechilta zu den 85 Bibelversen des Bundesbuches (Ex 21,1–23,20) hat einen Umfang von 20 Kapiteln (Nesikin u. Massechta de Kaspa), die entsprechenden Mischna-Traktate (Bawot) haben einen Umfang von 30 Kapiteln und die entsprechenden Erklärungen der Gemara in den Standardausgaben des Babylonischen Talmuds einen Umfang von 411 Blättern in Folio. Man hat sich das Verhältnis von Toschbach und Toschbaf so gedacht, dass die Toschbaf in der Toschbach eingefaltet ist und dass der Midrasch sie nach und nach entfaltet (Midrasch HaMewaer).

[7] Vgl. Krochmalnik, Daniel, Ez Chajim – Rabbinische Auslegungsmethoden der Heiligen Schrift, in: Bernd Schröder u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 6), Berlin 2017, 12–36.

(Dtn 5,3–4). Für jeden Bündner gilt jederzeit: *tua res agitur*, aramäisch ausgedrückt: *didi hawa uwda*. Im Buch Deuteronomium steht zwar auch, dass Gott die Zehn Gebote mit „lauter Stimme" verkündete und „nichts hinzufügte" (WeLo Jassáf, Dtn 5,19). Doch schon der Targum hat das so verstanden, dass er „nichts" zur Stimme „hinzufügte", und daher kühn übersetzt, dass er die Stimme „nicht unterbrach" (WeLa Pessak), dass er also mündlich unausgesetzt weitersprach. Natürlich gibt es für dieses Weitersprechen und die damit verbundenen Neuauslegungen Grenzen. Die mündliche Tora widerspricht der schriftlichen Tora nicht offen – so wenig wie die Mischna der Gemara, so wenig wie die Kodizes dem Talmud, so wenig wie die „Waffenträger" (Nosse Kelim) genannten Kommentare den Kodizes, generell: so wenig wie die Späteren den Früheren. Man kann im Gefälle der autoritativen Quellen nicht stromaufwärts schwimmen. Wohl aber widersprechen sich die zeitgenössischen Interpreten hinsichtlich der Früheren, so dass letztendlich kein Vers oder Satz aus den Früheren unwidersprochen stehen gelassen wird. Das Verhältnis der beiden Torot könnte man als Kombination von statischen und dynamischen Komponenten fassen. Allerdings ist Körtner zuzustimmen, dass das orale Medium nicht notwendig flexibler ist als das skripturale, sondern aus mnemotechnischen Gründen sogar formelhafter sein kann – wie man an Homer sieht.

2. Die Schrift als zeremoniales Medium und die Grenzen reiner Schriftlichkeit

Unser Vorfahr Moses Mendelssohn (leiblich: von Stosch, geistig: Krochmalnik) hat neben dem Oralen und dem Skripturalen noch ein Drittes ausgemacht: das zeremoniale Medium, das sind die Kulthandlungen, die er in seinem Hauptwerk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum II* (1783) als eine Art von Schrift beschreibt.[8] Die stummen „Schriftzeichen" dieser Gestensprache sind zwar bedeutsam, aber ihre Bedeutung variiert flexibel mit dem Erklärungsbedarf und der Auffassungsgabe der Kultteilnehmer. Mendelssohn vergleicht den religiösen Wert der Zeremonialschrift mit anderen Schriftsystemen. Der Bilderschrift – Picto- oder Ideogramme – droht die Verwechslung von Bild und

[8] Vgl. Krochmalnik, Daniel, Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik, in: Josef Simon/Werner Stegmaier (Hg.), Fremde Vernunft (Zeichen und Interpretation 4), Frankfurt a.M. 1998, 238–285; Ders., Das Andachtshaus der Vernunft. Zur sakralen Poesie und Musik bei Moses Mendelssohn, in: Rudolf Elvers/Hans-Günter Klein (Hg.), Mendelssohn-Studien 11, Berlin 1999, 21–47; Ders., Mendelssohns Begriff „Zeremonialgesetz" und der europäische Antizeremonialismus. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: Ulrich Kronauer/Jörn Garber (Hg.), Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 14), Tübingen 2001, 128–160.

Bedeutung, also Idolatrie, der Lautschrift – Phonogramme – die Verwechslung von Wort und Bedeutung, also Grapholatrie, sprich Dogmatismus. Hingegen ist die Zeremonialschrift flüchtig genug, um nicht zu verdinglichen, und sinnlich genug, um nicht zu „verbegrifflichen". Diese Darstellung des jüdischen Zeremonialgesetzes ist offensichtlich apologetisch motiviert: Katholizismus links, Protestantismus rechts, das jüdische Weltkind in der Mitte. Doch der unverhoffte Begriff des zeremonialen Mediums, der in der Religionsästhetik der Aufklärung einen weiten Kontext hat,[9] ist dazu geeignet, die Einbettung des oralen und skripturalen Mediums im kultischen Vollzug darzustellen, was z. B. für die Korangenese, wie sie das Corpus Coranicum sieht, von grundlegender Bedeutung ist.

Dass die schriftliche Tora ohne die mündliche Tora stumm bliebe, das wusste man freilich immer schon. Im Grunde genommen ist diese Interdependenz des skripturalen und des oralen Mediums in der Konsonantenschrift der semitischen Sprache selber begründet. Der hebräische Konsonantentext wird als Wort Gottes erst durch seine Lautung hörbar und verständlich. Dieser Schrift mangelt es an einer technischen Errungenschaft des Buches, sie konserviert den Sinn nicht unabhängig von einem Mittler. Das war ein rabbinisches Argument gegen das *Sola-scriptura*-Prinzip der Karäer. Im Talmud gibt es eine Legende von einem Proselyten, der nur die schriftliche Tora annehmen wollte. Der große Hillel nahm ihn auf und lehrte ihn am ersten Tag: Aleph, Bet, Gimel, Dalet. Am folgenden lehrte er ihn umgekehrt. Da sprach jener: Gestern hast Du mich ja nicht so gelehrt! Hillel erwiderte: Wenn Du dich schon auf mich verlassen musst, so verlasse dich auf mich auch bezüglich der mündlichen Lehre (bSchab 31a). Damit will er deutlich machen, dass allein schon das Verstehen der Schrift auf mündlicher Tradition beruht und von daher auch ihre Inhalte mit Hilfe solcher Traditionen erschlossen werden können.

An einer prominenten Stelle liefert die Schrift selber einen Beleg für die Notwendigkeit des Mittlers. In der Sinai-Perikope heißt es: „Moses redete (Jedabber), und Gott antwortete mit lauter Stimme (Kol)" (Ex 19,19). Daraus muss man mit Moses Maimonides schließen, dass das Volk am Sinai nur eine unartikulierte göttliche „Stimme" (Kol) gehört hatte und Moses, an den die Rede im Singular („Du sollst …!", „Du sollst …!") adressiert war, sie für das Volk ausbuchstabierte.[10] Ein weiteres Indiz für die Angewiesenheit der schriftlichen auf die mündliche Lehre sind die vielen deiktischen Demonstrativ-Pronomina, die über den Textrand hinausweisen. Wenn Gott z. B. Moses die Einrichtung des Mondkalenders befiehlt (Ex 12,2), sagt er: „Dieser Neumond sei euch …". An

[9] Vgl. Krochmalnik, Daniel, Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Religionsästhetik und -semiotik der Aufklärung, in: Werner Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst (Zeichen und Interpretation 5), Frankfurt a. M. 1999, 68–111.

[10] Vgl. Maimonides, Führer der Unschlüssigen II,33, Hamburg 1972, 227 f.

dieser Stelle sieht Moses ganz offensichtlich, was Gott ihm zeigt, aber Hörer seines Wortes sehen es nicht. Was er genau gesehen hat, wann der Monat genau beginnen wird, das musste Moses den Empfängern dieses Gebotes, die nicht selbst dabei waren, mündlich erklären. Die ergänzende Kommentierung – Tafsir, Talmud – erweist sich als innere Notwendigkeit der Schrift – ein Gedanke, der ja auch Juliane Hammer in ihrer Exegese wichtig ist und den sie durch das von ihr zitierte Diktum des vierten Imams Ali illustriert, das deutlich macht, dass der Koran nur mit unserer Hilfe hörbar wird. Gerade wenn Lyotard an dieser Stelle das Christentum (in vielleicht etwas einseitiger Weise) darauf festlegt, dass die Stimme Gottes eben nicht mehr zum Klingen gebracht werden muss, weil sie in Jesus Christus Fleisch geworden ist und sich selber stimmt[11], ist es sicher richtig, dass das Christentum hier am ehesten in der Gefahr steht, die Interpretationsbedürftigkeit und -offenheit der Schrift unterzubestimmen. Insofern sind die Ausführungen Körtners gerade hier sehr hilfreich und laden ein, auch christlicherseits die Angewiesenheit der Schrift auf menschliche Interpretation und menschliches Zeugnis zu bedenken. Dabei kommt alles darauf an, wie dieses Zeugnis gedacht wird.

3. Zur Frage der Verleiblichung des Wortes Gottes

In der traditionellen christlichen Schultheologie war man immer versucht, die Rede von Jesus von Nazaret als Fleisch gewordener Tora für etwas gänzlich Exzeptionelles zu halten. Auch Körtner geht in diese Richtung, wenn er Jesus Christus als Gottes Wort in Person, als Fleisch gewordene Dawar Gottes sieht. Selbst jüdische Apologeten haben hier einen deutlichen Bruch mit dem Judentum gesehen. Die Forschungslage hat sich durch Arbeiten von Forschern

[11] Während – in Lyotards Sicht – der Glaubensgrund der Juden, die Tora, nicht Gott bzw. „die *Stimme*“ selbst ist, sondern bloß „ihr in Verwahrung gegebener (*déposée*) Buchstabe“ (Lyotard, Jean-François, Von einem Bindestrich, in: Ders./Eberhard Gruber, Ein Bindestrich – Zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘, aus dem Französischen von E. Gruber, Düsseldorf 1995, 27–51, 48) und „ihre selbstlautlosen Buchstaben stimmlos“ bleiben und uns so zu ihrer urkundlichen Erhandlung zwingen (vgl. a. a. O., 27), kommt es im Christentum – immer noch in der karikierend-provozierenden Sicht Lyotards – durch den Glauben an die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus zu der aus jüdischer Sicht unmöglichen Vorstellung, „daß die *Stimme* sich selber stimmt“ (a. a. O., 30) und so das Handeln der Menschen nur noch innerhalb der „Dialektik der Liebe“ (a. a. O., 46) gedacht werden kann. Eine Stimme, die sich selber stimmt, macht aber den an die Juden ergangenen Auftrag, sie „zum Klingen zu bringen“ (a. a. O., 28), überflüssig, weil ihre Verwiesenheit auf deren Tun, um Fleisch zu werden, ersetzt wird durch eine unerschütterliche, unverbrennbare (vgl. Lyotard, Jean-François, Die Beschlagnahme, in: ders./Gruber, Bindestrich, 7–25, 23 f.) Liebeshandlung Gottes selber, die nur noch unserer Antwort des Glaubens für unsere Gerechtmachung bedarf – „und zwar allen Buchstaben und aller Lesart voraus“ (Ders., Von einem Bindestrich, 50).

wie Daniel Boyarin jedoch stark verändert.[12] Wir sehen immer klarer, dass die Hypostasierung des Wortes Gottes in einer Menschengestalt im Judentum des zweiten Tempels keineswegs so ungewöhnlich und singulär war, wie es oft wahrgenommen und behauptet wurde. Auch im rabbinischen Judentum gilt der Gelehrte als Inkarnation der Tora, als „biographische Auslegung" (E. Zenger), der weniger durch Wort und Schrift als durch seinen Wandel belehrt. Der Lehrer gilt geradezu als lebendige Tora, weshalb die Schüler sich vor ihm erheben. Hier wurzelt möglicherweise Mendelssohns Konzept des Ritualgesetzes als eine „lebendige […] Art von Schrift".[13] Ferner gilt: Israel insgesamt ist lebendige Tora. Über einen allgemein geübten Brauch, Minhag, sagt man: *Minhag Israel Tora Hi*, Israels Brauch ist Tora. Und wenn ein Gelehrter ein Gesetz vergessen hat, dann fordert man ihn auf: *Ze Ulmad*, Geh raus und lerne, d. h.: Schau, wie die Leute es machen, das ist das Gesetz. Die Idee der Fleischwerdung der Tora ist aus jüdischer Sicht also nicht so unnachvollziehbar, wie die antichristliche jüdische Polemik zu behaupten pflegt. Im Prinzip spräche aus jüdischer Sicht nichts dagegen, das Konzept der Inkarnation des Gotteswortes auf Jesus anzuwenden. Die Frage ist nur, ob Juden Jesus als Tora-Lehrer anerkennen können. Heute sind Juden eher dazu bereit als früher, weil sie nicht mehr unter dem Druck der antijüdischen Lehren leben müssen, die zweitausend Jahre lang im Namen von Jesus verkündet wurden. Sie sind bereit, Jesus als bedeutenden jüdischen Lehrer anzuerkennen. Schließlich kennt der Talmud Jesus. Nicht nur in der Weise, die Peter Schäfer in seinem *Jesus im Talmud* (2007) und seiner Toldot-Jeschu-Edition beschreibt; denn das sind sensationshistoristisch aufbereitete Jesus-Karikaturen. Vielmehr kennt der Talmud den Typus Jesus. Den Frommen (Chassid), der, wie der matthäische Jesus, in der Bergpredigt mehr verlangt, als das Gesetz gebietet, und weniger gestattet, als das Gesetz erlaubt, der wie Jesus oft auch ein Wundertäter und Märtyrer ist. Er kennt den Typus des Moralpredigers (Mochiach), der, wie der markinische Jesus, die heuchlerischen Pharisäer und die korrupten Priester angreift. Er kennt, wie schon gesagt, den johanneischen Jesus, der das Wort Gottes verkörpert. Er kennt sogar den paulinischen Jesus, der die Werkgerechtigkeit anprangert. Man könnte sagen: nichts Jesuanisches ist dem Talmud fremd. Und das ist ja auch kein Wunder, denn Jesus war Jude und Kind seiner Zeit. Man könnte sogar nachvollziehen, dass Jesus nach Gen 1,26 und 5,3 Gotteskind und nach Ps 2,7 der gesalbte König Gottes Sohn ist. Schließlich haben Juden immer die heilsgeschichtliche Wirkung von Jesus – und von Mohammed – als Lehrer der Heiden erkannt, sie haben ihn in verbindlichen

---

[12] Vgl. Boyarin, Daniel, The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ, New York 2012.

[13] Mendelssohn, Moses, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Ders., Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Schriften zum Judentum II, bearb. von Alexander Altmann, Bd. 8, Stuttgart 1983, 99–204, 169.

halachischen Texten, wie in den Königsgesetzen des Maimonides, wenn nicht als Messias, so doch als *Preparatio messianica* anerkannt.[14]

Problematisch wird aus jüdischer Sicht erst der christologische Exklusivitätsanspruch, wie er neuerdings wieder in der römisch-katholischen Enzyklika *Dominus Iesus* (2000) erhoben wird – dass nur Jesus Gotteskind sei, dass nur er Gottessohn sei, dass nur er autorisierter Lehrer der Tora sei, dass nur er Christus sei usw. Aus jüdischer Sicht hat Gott eben nicht nur ein Medium, wenn auch Jesus ein Medium war, das zum Vorbild vieler anderer Medien geworden ist. Juden können es sich leisten, die Hoheit Jesu nicht zu übertreiben, und stimmen darin mit modernen Christologien überein, die den Menschen Jesus, seine Lehren und Leiden in den Vordergrund stellen. Aber sie können es auch dulden, wenn Christen ihren Jesus in den Himmel heben. Interessant ist, wie das abrahamische Dreieck funktioniert. Der Koran bestreitet mit den Juden die Gottessohnschaft Jesu, er bezeugt aber mit den Christen seine Besonderheit, ja selbst noch, dass er Wort Gottes sei[15], während er andererseits die menschliche, jüdische Seite Jesu und seinen irdischen Wandel unterbestimmt lässt.

4. Hat der Monotheismus ein Medienproblem?

Hilft das Gegengift bei dem von Körtner so klug und hilfreich analysierten Medienproblem des Monotheismus? Körtner macht ja zu Recht auf die Gefahr aufmerksam, dass man das Offenbarungsmedium mit Gott verwechseln kann. Hierzu könnte man rabbinisch den Gedanken stark machen, dass die Tora eben nur in ihrer Kommentierung präsent ist und insofern immer schon zutiefst menschliche Züge hat. Christlicherseits würde man an dieser Stelle Christus selbst als Kriterium einführen. Aber auch christlich bleibt gültig, dass Christus das Zeugnis der Schrift braucht und eben dieses Zeugnis dann in der soeben beschriebenen Weise bleibende Autorität hat. Doch auch Gott selbst erscheint in der rabbinischen Rede bei all seiner bleibenden Unverfügbarkeit erstaunlich zugewandt und beweglich. Ja, die rabbinische Tradition sieht Gott gewissermaßen auf der Schulbank in immer neue Lernprozesse verstrickt. Das erhellt sich schon aus Gen 2,19, wo es ja Gott ist, der sich vom Menschen die Namen seiner Geschöpfe sagen lässt. Etwas überspitzt könnte man vielleicht sagen, dass

---

[14] Vgl. Krochmalnik, Daniel, Partner in der Welterlösung. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, in: Hermann Josef Riedl/Abdel-Hakim Ourghi (Hg.), Interreligiöse Annäherung. Beiträge zur Theologie und Didaktik des interreligiösen Dialogs (Übergänge 23), Berlin 2018, 147–156; Ders., Partner nella redenzione del mondo. Sulla dichiarazione dei rabbini ortodossi sul cristianesimo, in: Gabriella Caponigro (Hg.), Figli di Abramo. Il dialogo fra religioni cinquat'anni dopo *Nostra Aetate* (philosophica 190), Pisa 2017, 71–82.

[15] Vgl. zum koranischen Jesus Khorchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. u. a. 2018.

die Bibel nicht nur die Erziehung des Menschengeschlechts, sondern auch des „Gottesgeschlechts“ ist, wie man etwa aus den zahllosen Verhandlungen darüber sieht, was sich für einen gerechten Gott geziemt und was nicht. Nicht erst Jan Assmann beklagt ja göttliche Gewalt, sondern auch schon Abraham, Moses und Hiob tun das. Diese Verhandlungen auf Augenhöhe führen erst zur Humanisierung und Pazifizierung des Wolkenreiters und Erderschütterers. Dass Gott lernt, ist nach Simon Rawidowicz eine originale rabbinische Konzeption;[16] er sitzt mit den verblichenen Gelehrten in der himmlischen Jeschiwa und hat dort keineswegs immer Recht. Galten solche Überlegungen lange Zeit als metaphysisch unvollziehbar, dürften sie heute angesichts der zunehmenden denkerischen Versuche, Gott als Prozess bzw. im Werden zu denken, als Herausforderung erst richtig in den Blick kommen.

Lässt man sich aber auf ein solches prozessuales Gottesbild ein, stellt sich das von Körtner diagnostizierte Medienproblem völlig anders dar. Denn Gott würde dann ja auf eigene Initiative hin in ein dialogisch-responsives Verhältnis mit seinen Medien eintreten. Gott selbst würde sich nur mit den Menschen zusammen entwickeln wollen und sie würdigen, seine Macht und Herrlichkeit in menschlicher Weise zu bezeugen und erfahrbar zu machen. Auf diese Weise entdramatisiert Gottes Initiative selbst das Medienproblem.

Der Beitrag von Juliane Hammer bietet noch einmal andere Anknüpfungsmöglichkeiten, denen wir nicht im Einzelnen nachgehen können. Sie versteht sich als muslimische Feministin und politische Aktivistin, die uns werbend vor Augen stellt, wie innerhalb der muslimischen Community derzeit das patriarchale Denken aufgebrochen wird. Dabei argumentiert sie theologisch und exegetisch, ohne allerdings in eine systematische Theologie einzusteigen. Diese Zurückhaltung ist vielleicht Ausdruck eines tieferen Problems, das sich auch jüdisch stellt: der Begriff Theologie, der ja wörtlich bedeutet, Gott vernünftig zur Sprache zu bringen, hat nicht den gleichen Sinn und das gleiche Gewicht bei allen Abrahamiten. Könnte es sein, dass im Hause Abrahams ein Enkel unter dem Einfluss philosophischer Lehrer mehr zur Orthodoxie neigt, während sein Onkel und sein Zwillingsbruder eher zur Orthopraxie neigen und der halsbrecherischen theologischen Spekulation eher skeptisch gegenüberstehen?

5. Ausblick

Es gibt inzwischen viele Modelle, das Zusammenleben und -denken im Hause Abrahams zu gestalten. Klaus von Stosch versucht in seinem Offenbarungsbuch zu zeigen, wie jüdische Perspektiven helfen können, die christlichen und

[16] Vgl. Rawidowicz, Simon, On Jewish Learning, in: Ders., Studies in Jewish Thought, Philadelphia 1974, 387–408.

muslimischen Auffassungen des Wortes Gottes zusammenzubinden.[17] Daniel Krochmalnik schlägt vor, Neues Testament, Talmud und Koran als Midraschim zu verstehen, also als unterschiedliche Relektüren der Tora. Dem Koran käme dabei eine entscheidende Rolle zu, weil er die einzige Offenbarungsschrift ist, die den Trialog wirklich vollzieht und nicht nur archetypisch vorzeichnet. Vor allem enthält der Koran eine Drei- und Mehrwegelehre (Q 10:47; 14:4; 25:24). Es gilt dabei das Akkomodationsprinzip: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, also die Anpassung der Offenbarung an das Fassungsvermögen der Hörer und Hörerinnen des Wortes – ein Prinzip, das in der rabbinischen Literatur vielfach formuliert wird.[18] Von daher sollte es eigentlich selbstverständlich sein, dass das Wort Gottes in der Gestalt seiner Verkündigung immer auch auf die Weise reagiert, wie es verstanden wird. Daraus folgt kein Pluralismus der Religionen, wohl aber die Bereitschaft, die jeweilige Eigenart der anderen Schriften wahrzunehmen und an sich heranzulassen.

Allerdings endet nach der rabbinischen Lehre die Prophetie mit Maleachi, dann beginnt die Ära der Auslegung. Diese Auffassung macht es auch für die rabbinische Sicht nicht einfach, wertschätzend auf die prophetischen Ansprüche in Christentum und Islam zuzugehen. Immerhin gibt es auch in der rabbinischen Tradition Stimmen, die sagen, dass Jesus der Tora-Lehrer der Völker und Mohammed der Prophet der Araber sei, dass also beide den Weg des Messias ebneten, indem sie das Wort Gottes nach Jesaja 42,9 bis zu den fernsten Inseln trugen. Es wird für den Dialog der drei abrahamischen Religionen wichtig sein, solche Traditionsbestände freizulegen, um Wege in einen Dialog auf Augenhöhe zu bahnen, bei dem alle Seiten bereit sind, voneinander und miteinander zu lernen. Dabei stehen wir vor einem interessanten Konflikt: Jeder möchte das Schlusswort haben, jeder möchte das Chatim Al-Anbiyaa, die Conclusio der Lehre, die Sof Hora'a sein. Aber auch wenn dieser Anspruch vielleicht unausweichlich ist, kommt es eben darauf an, vom eigenen Schlusswort ausgehend das Wort der anderen Religion so wertzuschätzen, dass es in seiner Besonderheit und Endgültigkeit ernst genommen wird.

Literaturverzeichnis

Boyarin, Daniel, The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ, New York 2012.
Derrida, Jacques, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien ^{2}2006.
Donner, Fred, Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam, Cambridge/London 2010.

[17] Vgl. Stosch, Klaus von, Offenbarung (Grundwissen Theologie), Paderborn 2010, 119–122.
[18] Vgl. z. B. Dibra Tora KiLeschon Bne Adam: Die Tora spricht die Sprache des Menschen.

Griffith, Sidney H., The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book" in the Language of Islam, Princeton 2015.

Khorchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. u. a. 2018.

Krochmalnik, Daniel, Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik, in: Josef Simon/Werner Stegmaier (Hg.), Fremde Vernunft (Zeichen und Interpretation 4), Frankfurt a. M. 1998, 238–285.

Ders., Das Andachtshaus der Vernunft. Zur sakralen Poesie und Musik bei Moses Mendelssohn, in: Rudolf Elvers/Hans-Günter Klein (Hg.), Mendelssohn-Studien 11, Berlin 1999, 21–47.

Ders., Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Religionsästhetik und -semiotik der Aufklärung, in: Werner Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst (Zeichen und Interpretation 5), Frankfurt a. M. 1999, 68–111.

Ders., Mendelssohns Begriff „Zeremonialgesetz" und der europäische Antizeremonialismus. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: Ulrich Kronauer/Jörn Garber (Hg.), Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 14), Tübingen 2001, 128–160.

Ders., Ez Chajim – Rabbinische Auslegungsmethoden der Heiligen Schrift, in: Bernd Schröder u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 6), Berlin 2017, 12–36.

Ders., Partner nella redenzione del mondo. Sulla dichiarazione dei rabbini ortodossi sul cristianesimo, in: Gabriella Caponigro (Hg.), Figli di Abramo. Il dialogo fra religioni cinquat'anni dopo *Nostra Aetate* (philosophica 190), Pisa 2017, 71–82.

Ders., Partner in der Welterlösung. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, in: Hermann Josef Riedl/Abdel-Hakim Ourghi (Hg.), Interreligiöse Annäherung. Beiträge zur Theologie und Didaktik des interreligiösen Dialogs (Übergänge 23), Berlin 2018, 147–156.

Lyotard, Jean-François, Von einem Bindestrich, in: Ders./Eberhard Gruber, Ein Bindestrich – Zwischen ‚Jüdischem' und ‚Christlichem', aus dem Französischen von E. Gruber, Düsseldorf 1995, 27–51.

Ders., Die Beschlagnahme, in: Ders./Eberhard Gruber, Ein Bindestrich – Zwischen ‚Jüdischem' und ‚Christlichem', aus dem Französischen von E. Gruber, Düsseldorf 1995, 7–25.

Maimonides, Führer der Unschlüssigen, Hamburg 1972.

Mendelssohn, Moses, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Ders., Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Schriften zum Judentum II, bearb. von Alexander Altmann, Bd. 8, Stuttgart 1983, 99–204.

Nordhofen, Eckhard, Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein „Jesus"-Buch und das Wunder von Weihnachten, in: Die Zeit Nr. 53 vom 22.12.2004, 43.

Rawidowicz, Simon, On Jewish Learning, in: Ders., Studies in Jewish Thought, Philadelphia 1974, 387–408.

Teil 2: Hermeneutische Methoden

Kanon im Kanon?

Herausforderungen einer koranischen Theologie

Zishan Ghaffar

1. Thematische Hinführung

Der deutsch-protestantische Theologe und Orientalist Julius Wellhausen schrieb als Professor für Altes Testament in Greifswald am 5. April 1882 an den preußischen Kultusminister folgenden Brief:

> Ehrwürdige Exzellenz werden sich vielleicht erinnern, daß ich Ihnen zu Ostern 1880 die Bitte vortrug, womöglich in die philosophische Fakultät versetzt zu werden, und zugleich die Gründe zur Motivierung dieser Bitte darzulegen versuchte. Ich bin Theologe geworden, weil mich die wissenschaftliche Behandlung der Bibel interessiert, es ist mir erst allmählich aufgegangen, daß ein Professor für Theologie zugleich die praktische Aufgabe hat, die Studenten für den Dienst in der evangelischen Kirche vorzubereiten, und daß ich dieser praktischen Aufgabe nicht genüge, vielmehr trotz aller Zurückhaltung meinerseits meine Zuhörer für ihr Amt eher untüchtig mache. Seitdem liegt mir meine theologische Professur schwer auf dem Gewissen […].[1]

Dieses ehrliche Eingeständnis von Wellhausen zeugt von der besonderen Herausforderung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Heiligen Schriften. Er selbst kommt zu dem Schluss, dass sein eigenes Engagement zur historischen Erschließung der Genese der Hebräischen Bibel letzten Endes für die Ausbildung von christlichen Theologen und Theologinnen ungeeignet ist. In diesem Punkt hat Wellhausen nicht Recht behalten. Seine Arbeit ist heute im Theologiestudium bei der Einführung zur Exegese der Hebräischen Bibel nicht mehr wegzudenken. Das ist ein Indiz dafür, dass Wellhausens pessimistisches Diktum zur Vereinbarkeit von theologischer Ausbildung und der „Wissenschaft" von Heiligen Schriften für die christlichen Theologien nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Das hängt auch mit der geschichtshermeneutischen Relativierung einer „historisch-kritischen Methode" zusammen. Denn die historische Kritik ist für Wellhausens brillante Arbeiten zur Geschichte der Hebräischen Bibel vorauszusetzen.[2]

---

[1] Zitiert nach Kraus, Hans-Joachim, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ^{2}1969, 256.

[2] Siehe u. a. Wellhausen, Julius, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883; Ders., Skizzen und Vorarbeiten II. Die Komposition des Hexateuchs, Berlin 1885.

Für die sich derzeit an deutschen Hochschulen etablierende islamische Theologie kann das Diktum Wellhausens jedoch immer noch eine besondere Aktualität beanspruchen. Die Koranexegese steht in diesem Kontext vor der besonderen Herausforderung, die methodische Bedeutung und die theologischen Implikationen einer „historisch-kritisch" orientierten Exegese auszuloten. Die nachfolgenden Überlegungen stellen einen Versuch der hermeneutischen Annäherung an diese Verhältnisbestimmung von historischer Exegese und islamischer Theologie insgesamt dar.

1.1 Historisch-kritische Exegese

Was Wellhausen in seinem Brief als „wissenschaftliche Behandlung der Bibel" bezeichnet, bezieht sich auf die Herausbildung der sogenannten „historisch-kritischen Methode", die in der modernen Exegese des Neuen Testaments und der Hebräischen Bibel trotz aller berechtigten Kritik neben anderen Ansätzen etabliert ist. Es hat sich dabei ein bewährter „Kanon" der exegetischen Einzelschritte dieser Methode in Form einer Text-, Literar-, Formkritik etc. herausgebildet.[3] Entscheidend für das Verständnis einer historisch-kritisch orientierten Exegese ist, dass man sehr genau zwischen den entwicklungsgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Methode insgesamt (philologische Kritik des Renaissancehumanismus, Autoritätskritik der Reformation, philosophische Kritik der Aufklärung etc.), den literatur-, sprach- und geschichtswissenschaftlichen *Prinzipien* und den konkreten *Kriterien* einzelner Methodenschritte unterscheidet.[4] So hat sich etwa textkritisch das Prinzip bewährt, dass Texte bei ihrer handschriftlichen Weitergabe gewollten und ungewollten Veränderungen unterworfen sein *können* und dass sich textkritische Kriterien zur Identifizierung solcher Veränderungsprozesse etablieren lassen.[5] Das ist ein wissenschaftliches Axiom, das natürlich auch hinterfragt werden kann. Jedoch hat es sich in der wissenschaftlichen Praxis bewährt. Deshalb lassen sich durch die Analyse von Handschriften der Bibel erfahrungsbasierte Kriterien für die textkritische Exegese erschließen. Für die historisch-kritische Exegese des Korans ist entscheidend, dass man weniger bereits feste Kriterien für die Textkritik und ergebnisbasierte Erklärungsmuster der Textgeschichte aus der Bibelexegese übernimmt und vielmehr zunächst dem textkritischen Prinzip folgt. Derart lässt sich erst anhand der konkreten Arbeit mit Koranhandschriften (kodikologische Auswertung,

---

[3] Vgl. Becker, Uwe, Exegese des Alten Testaments, Tübingen 2005; Schnelle, Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ^{5}2000; Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments, Paderborn ^{3}2015.

[4] Vgl. Ghaffar, Zishan, Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung, Paderborn 2018, 26–62.

[5] Vgl. Becker, Exegese des Alten Testaments, 15; Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese 32 f.; Ebner/Heininger, Exegese des Neuen Testaments, 25–27.

Datierung etc.) und den überlieferten Lesarten ein erfahrungsbasiertes System der Kriterien einer koranischen Textkritik etablieren. Auch für den Koran muss also erst eine historisch-kritische Methodik adaptiert werden. Schließlich gestalten sich bereits innerbiblisch je nach Textbefund (Prophetenbücher, Briefe etc.) die jeweiligen Kriterien einer Literarkritik, Formkritik etc. ganz unterschiedlich. Für den Koran haben – in Anknüpfung an die Koranforschung von Theodor Nöldeke, Josef Horovitz etc. – Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx durch das Akademievorhaben *Corpus Coranicum* wesentlich zur Adaption der historischen-kritische Methode für den Koran und der Herausbildung eines entsprechenden „Methodenkanons" beigetragen,[6] wobei dieser Prozess der Adaption längst noch nicht abgeschlossen ist, da insbesondere die systematische Auswertung der medinensischen Suren des Korans (auf form- und literarkritischer Ebene) noch gänzlich aussteht.[7]

1.2 Herausforderungen für die traditionelle Exegese

Es sind insbesondere zwei Voraussetzungen der historisch-kritischen Methodik, die in ihrer stringenten Anwendung einen ganz anderen Zugang zu Heiligen Texten darstellen als die traditionelle koranische Exegese:[8] *Historisch* wird nicht der endredigierte Text, sondern der Prozess seiner Entstehung beschrieben. Derart werden dieselben Maßstäbe einer historischen Rekonstruktion der Genese von Texten angesetzt, wie sie in der Geschichtswissenschaft für jeden profangeschichtlichen Text angenommen wird. *Kritisch* werden zudem sämtliche Vorannahmen der traditionellen Exegese bezüglich der „Herabsendung" und Verkündigung des Korans als Gotteswort heuristisch ausgesetzt. In dieser *Kombination* unterscheidet sich die historisch-kritische Methode von der traditionellen Exegese, die vom endredigierten Text des Korans als Ganzes und insgesamt von seiner *Wahrheit*, *Relevanz* und *Kohärenz* als Gotteswort ausgeht.[9]

Derart kann man die traditionelle Exegese in einem doppelten Sinn als kanonische Exegese bezeichnen: Im *extensionalen* Sinne geht sie von einem fixierten und autoritativen Textcorpus aus. Im *intensionalen* Sinne bedingt die Kanonizität einer Heiligen Schrift, dass sie keine Widersprüche enthält, kohärent und absolut

[6] Vgl. Marx, Michael J., Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums. Zur Programmatik des Akademievorhabens *Corpus Coranicum*, in: Dirk Hartwig/Michael Marx/Angelika Neuwirth (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte". Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008, 41–54, 41.

[7] Für die mekkanischen Suren wurde diese systematische Auswertung von Angelika Neuwirth geleistet; vgl. Neuwirth, Angelika, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?, Berlin [2]2007.

[8] Vgl. Sinai, Nicolai, Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik, in: Notger Slenczka (Hg.), Deutung des Wortes – Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum, Leipzig 2015, 151–171, 158 f.

[9] Vgl. a. a. O., 157.

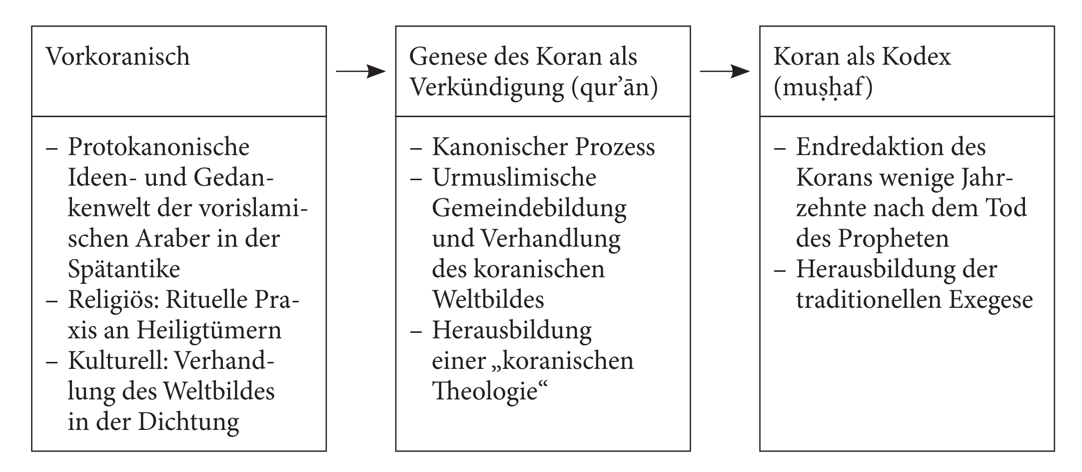


Abb. 1: Herausbildung des Korans als Kanon

wahr ist.[10] Dadurch ergibt sich ein unendlicher Exegesehorizont, in dem man jedem semantischen und syntaktischen Detail des koranischen Textes unendlich viel Sinn abgewinnen kann und jede vermeintliche Inkohärenz und jeglicher Widerspruch des koranischen Weltbildes mit dem Weltbild des Exegeten harmonisiert werden kann.[11] Auf diese Art und Weise gewährleistet eine kanonische Exegese, dass der entsprechende Text seine Kanonizität auch beibehält. Ein Text wird eben nicht von einem Tag auf den anderen „heilig" oder „kanonisch".

Eine historisch-kritische Exegese des Korans verdeutlicht, dass man bereits bei der Genese des koranischen Textes von einem „kanonischen Prozess" sprechen muss.[12] Es zeichnet sich in der historischen Verkündigung des Korans selbst eine Verhandlung von biblischem und altarabischem Gedankengut ab, bei dem die bereits verkündigten Suren oder Surenteile weiter spezifiziert und ausgelotet werden. Geschichtlich kann man hier drei Phasen der Herausbildung des Korans als Kanon unterscheiden (siehe Abb. 1): Es gab vorkoranisch eine protokanonische Ideen- und Gedankenwelt der vorislamischen Araber in der Spätantike, die auch durch biblisches und postbiblischen Gedankengut durchsetzt war und sich religiös in bestimmten Riten und kulturell in der Dichtung niedergeschlagen hat.[13] Im Rahmen eines kanonischen Prozesses wird diese protokanonische Ideen- und Gedankenwelt der vorislamischen Araber durch das Bewusstsein einer Erwählung des Propheten Muhammad verhandelt und

[10] Vgl. Sinai, Nicolai, Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009, 1–21.

[11] Vgl. ebd.

[12] Vgl. ebd.

[13] Zur Einführung siehe: Wellhausen, Julius, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897; Al-Azmeh, Aziz, The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People, Cambridge 2014; Fisher, Greg (Hg.), Arabs and Empires before Islam, Oxford 2015; Dmitriev, Kirill/Toral-Niehoff, Isabel (Hg.), Religious Culture in Late Antique Arabia, Piscataway 2017; Bowersock, Glen W., The Crucible of Islam, Cambridge 2017.

enthält seinen Niederschlag in der koranischen Verkündigung selbst. Nach dem Tod des Propheten wird der koranische Text innerhalb weniger Jahrzehnte endredigiert und es entwickelt sich daran anschließend die traditionelle Exegese.

1.3 Kanon im Kanon

Stellt man die traditionelle Exegese und die historisch-kritische Lektüre des Korans gegenüber, dann zeigt sich jeweils hermeneutisch ein unterschiedlicher Referenzpunkt des jeweiligen Zugangs (siehe Tab. 1): Das Bild vom Koran als Diktat des Gotteswortes an Muhammad und seine redaktionelle Zusammenführung unter dem dritten Kalifen ʿUṯmān b. ʿAffān Mitte des siebten Jahrhunderts bestimmt jeweils die kanonische Exegese der Tradition und daran anschließend die jeweiligen Disziplinen der islamischen Theologie insgesamt. Im Zuge der formativen Phase des Islams hat man dabei den religionsgeschichtlichen Kontext der Herabsendung des Korans immer mehr verdrängt und nach einem historischen Dekadenzmodell als Zeit der Unwissenheit (*ǧāhilīya*) idealisiert.[14] Die historisch-kritische Exegese des Korans führt hingegen zu dem Ergebnis, dass die Verkündigung des Korans durch Muhammad auch einen kanonischen Prozess darstellt, in dessen Zuge sich die urmuslimische Gemeinde um Muhammad herausgebildet hat. Verortet man diese koranische Verkündigung religionsgeschichtlich innerhalb des „Denkraums" Spätantike,[15] dann enthält diese eine „koranische Theologie", die insgesamt die religiösen Überzeugungen und das Weltbild der urmuslimischen Gemeinde *in statu nascendi* widerspiegelt und kanonisch Wahrheit, Relevanz und Kohärenz im damaligen Diskurs beansprucht. Man kann von dieser koranischen Theologie als *Kanon im Kanon* sprechen.

Koran als Kodex (*muṣḥaf*)	Koran als historische Verkündigung (*qur'ān*)
– Redaktion des Korans bis Mitte des siebten Jahrhunderts – Diktat des Gotteswortes an Muhammad – „Verklärung" der vorislamischen Zeit als Zeit der Unwissenheit (*ǧāhilīya*)	– Verkündigung des Korans durch Muhammad (610–632 n. Chr.) – Gemeindebildungsprozess – Religionsgeschichtliche Verortung der Verkündigung innerhalb der Spätantike
Kanon (1)	Kanon (2)
→ Traditionelle islamische Theologie (Exegese, Rechtstradition etc.)	→ Koranische Theologie

Tab. 1: Die zwei kanonischen Formen des Korans

[14] Vgl. Art. Djāhiliyya, in: The Encyclopaedia of Islam 2 (1991/1962), 383 f.

[15] Vgl. Schmidt, Nora u. a. (Hg.): Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran, Wiesbaden 2016.

1.4 Koranische Theologie

Die hier für den Prozess und Charakter der urmuslimischen Gemeindebildung verwendete Bezeichnung der „koranischen Theologie" ist natürlich an die Unterscheidung des deutsch-protestantischen Theologen Johann Philipp Gabler (1753–1826) zwischen *dogmatischer* und *biblischer Theologie* angelehnt.[16] Koranische Theologie beschreibt wie die biblische Theologie den historischen Prozess der Herausbildung und Ausdifferenzierung der Verkündigung vor der extensionalen „Schließung" des Kanons. Die dogmatische oder traditionell-islamische Theologie setzt dagegen den „geschlossenen" Kanon im extensionalen Sinne voraus. Entscheidend aus theologischer Perspektive ist die Frage, wie eine Verhältnisbestimmung zwischen koranischer und traditionell-islamischer Theologie aussehen kann. Die Erschließung der historischen Sinndimension der koranischen Verkündigung als koranische Theologie sollte theologisch ein nicht verhandelbares Desiderat darstellen. Zwar setze ich als historisch-kritischer Exeget heuristisch die Annahme der Herabsendung des Korans und seiner geschlossenen Wahrheit, Kohärenz und Relevanz aus traditioneller Perspektive aus. Doch tue ich das gerade, um eine weitere Sinndimension des Textes in seinem historischen Kontext zu erschließen. Auch wenn die traditionell in den einzelnen Disziplinen der Koranwissenschaften angelegte Kontextualisierung der Herabsendung des Korans *überlieferungsbasiert* ist und *teleologisch* vom geschlossenen Kanon als Diktat des Gotteswortes ausgeht, so bietet diese einen begründenden Anhalt für eine auch nach profangeschichtlichen Maßstäben orientierte Annäherung an den Koran.

Für die Verhältnisbestimmung zwischen koranischer Theologie und den einzelnen Disziplinen der traditionell-islamischen Theologie ist entscheidend, dass man – anders als Gabler für die biblische Theologie – bereits für die koranische Theologie ihren „kanonischen" Anspruch in Anschlag bringt. Brevard S. Childs hat sich in Anschluss an Gabler zu Recht um eine konzeptuelle Ausweitung von biblischer Theologie bemüht:

> Schon lange wird gesehen, daß der Ausdruck ‚Biblische Theologie' vieldeutig ist. Er kann einerseits eine Theologie bezeichnen, die in der Bibel enthalten ist, andererseits eine Theologie, die mit der Bibel übereinstimmt […]. Die erste Definition betrachtet Biblische Theologie als ein beschreibendes historisches Unterfangen, das herausfinden will, was die Theologie der biblischen Autoren selber war. Die zweite Definition versteht Biblische Theologie als eine konstruktive theologische Aufgabe, eine moderne Theologie zu formulieren, die in vielfachem Sinne mit der Bibel vereinbar ist. In gewisser Hinsicht kann die ganze moderne Geschichte der Disziplin Biblische Theologie als ein Versuch interpretiert werden, zwischen diesen beiden Definitionen zu unterscheiden und die wichtigen Implikationen der Unterscheidung zu erforschen.[17]

---

[16] Vgl. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 151.

[17] Childs, Brevard S., Die Theologie der einen Bibel, Bd. 1: Grundstrukturen, übers. von Christiane Oeming, Freiburg i. Br. 1994, 20.

Childs betont, dass man angesichts der Erkenntnisse der hermeneutisch-philosophischen Tradition des 20. Jahrhunderts auch bei historisch-kritisch arbeitenden Forschern nicht ernsthaft von einem voraussetzungslosen Zugang ausgehen darf.[18] Als Theologe hat man eben immer schon einen theologischen Fragehorizont an den Text. Es ist deshalb entscheidender, dass man diese Vorfragen an heilige Texte auch transparent macht. Childs sieht in der *Kanonizität* der heiligen Schriften nun das entscheidende *tertium comparationis* für eine Verhältnisbestimmung bzw. Inklusion zwischen dogmatischer und biblischer Theologie. Er versteht Kanonizität im intensionalen Sinne:

> Mit dem Begriff des Kanons ist im wesentlichen nicht eine späte kirchliche Festlegung des *Umfangs* der normativen Schriften gemeint (eigentliche Kanonisierung), sondern ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein. Es erwächst aus einer besonderen Haltung der Tradenten gegenüber der Autorität der Schrift und spiegelt sich in der Weise, in der die Texte von verschiedenen Glaubensgemeinschaften empfangen, bewahrt und überliefert wurden. […] Im Zentrum des Überlieferungsprozesses, der zur Kanonisierung führte, stand ein grundlegender hermeneutischer Vorgang. Die biblischen Traditionen ruhten nicht unbenutzt, sie wurden auch nicht in Archiven sicher vor Änderungen aufbewahrt, sondern sie wurden ständig überarbeitet und durch den Gebrauch verändert. So wurden die heiligen Schriften beider Testamente, die ursprünglich Gelegenheitsschreiben darstellten und auf konkrete historische Situationen Bezug nahmen, durch zahlreiche redaktionelle Kunstfertigkeiten derartig umgestaltet, daß sie für die nachfolgenden Generationen normativen Charakter erhielten.[19]

Dieser kanonische Umgang mit heiligen Schriften als hermeneutische und interpretative Leistung wird von Childs um eine theologische Dimension erweitert:

> Ich habe dem Begriff ‚kanonisch' einen wichtigen Zusatz beigegeben, der eine theologische Ausdehnung der ursprünglichen Bedeutung beinhaltet. Die kanonische Form der Literatur berührt auch die Frage, wie der moderne Leser das biblische Material versteht, besonders das Ausmaß, in dem er oder sie sich mit dem Glauben der Gemeinschaft der ursprünglichen Tradenten identifiziert.[20]

Diese theologisch aktualisierende Exegese entspricht nach Childs dem kanonischen Anspruch heiliger Schriften und konterkariert nicht eine historisch-kritische Lektüre:

> Der neue Zugang ist nicht weniger kritisch als die traditionellen Methoden historischer Kritik, richtet jedoch andere Fragen an den Text. Vor allem versucht er wahrzunehmen, in welchem Maß der kanonische Prozeß die Umgestaltung von Texten zur Heiligen Schrift einer Glaubensgemeinschaft bewirkt. Er sucht in der kanonischen Anordnung

---

[18] Vgl. a.a.O., 30.

[19] Childs, Brevard S., Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: Ingo Baldermann (Hg.), Zum Problem des biblischen Kanons (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1988, 13–27, 13.

[20] Childs, Die Theologie der einen Bibel, 94.

des Materials einen Zeugen für einen theologischen Bezug zu entdecken, der häufig durch die Überbetonung der diachronen Dimension geschichtlicher Entwicklung verloren gegangen war.[21]

Childs verquickt also beide Verständnisse einer biblischen Theologie: Sie fragt nicht nur nach dem historischen Prozess der Verkündigung von heiligen Texten als kanonischem Prozess, sondern auch nach der bleibenden Aktualität, Relevanz und Wahrheit heiliger Texte im Spiegel ihrer historischen Genese:

Das Unternehmen Biblischer Theologie ist deshalb theologisch, weil es voll Glauben nach einem Verständnis der Beziehung zur göttlichen Realität sucht; die göttlichen Imperative werden nicht mehr in der Vergangenheit festgemacht, sondern werden dem Hörer in der Gegenwart als Wahrheit vorgestellt. Deswegen ist für Biblische Theologie konstitutiv, daß sie normativ und nicht allein deskriptiv ist und daß sie auch auf die Imperative der Gegenwart eingeht und nicht nur auf die der Vergangenheit […].[22]

Childs' Verständnis einer biblischen Theologie eignet sich auch für die Konzeptualisierung der koranischen Theologie: Darunter ist nicht nur die historische Rekonstruktion der Verkündigung des Korans und der darin enthalte kanonische Prozess der Verhandlung einer Theologie der urmuslimischen Gemeinde um Muhammad zu verstehen (koranische Theologie$_1$), sondern auch die heutige kanonische Relevanz dieser koranischen Theologie für die traditionellen Disziplinen der Exegese, des Rechts etc. (koranische Theologie$_2$). Auch wenn die traditionellen Disziplinen der islamischen Theologie den Kanon des Korans im extensionalen Sinne als Diktat des Gotteswortes voraussetzen, so haben sie mit der koranischen Theologie$_1$ den kanonischen Anspruch (im intensionalen Sinne) und den Koran in seiner Gesamtheit als Ausgangs- und Endpunkt gemeinsam. Zum Zeitpunkt des Todes von Muhammad markiert der Koran den *Endpunkt* der historischen Verkündigung des Gotteswortes. Für die einzelnen Disziplinen der islamischen Theologie ist er der *Ausgangspunkt* für die jeweilige methodische Hermeneutik. Natürlich entsteht dabei auch eine geltungs- und wahrheitsbezogene Spannung: Was passiert, wenn einzelne koranische Theologumena mit religiösen Überzeugungen der Tradition kollidieren? Entscheidend ist, dass man die Profilierung einer koranischen Theologie$_1$ im Sinne einer historischen Rekonstruktion der Verkündigung als ein Korrektiv und einen Impuls und nicht im Sinne eines absoluten Wahrheitsprimats versteht.

Die traditionelle Exegese und der methodische Sitz des Korans in der Rechtshermeneutik sind bereits sehr vielfältig. Es wäre sehr naiv zu glauben, dass die Impulse einer koranischen Theologie$_1$ in Bausch und Bogen eine mögliche Suspension der Autorität der muslimischen Tradition darstellen. Im Sinne der

[21] Childs, Biblische Theologie und christlicher Kanon, 14.
[22] Childs, Die Theologie der einen Bibel, 112 f.

klassischen koranischen Disziplin der Vorzüge des Korans (*faḍāʾil al-qurʾān*)[23] sollte man die historisch-kritische Exegese auch als Verdienst um den Koran und seine historische Verkündigungsdimension als zu den essentiellen Vorzügen des Korans gehörig verstehen. Wie die Rezitation und wie das Handeln gemäß den koranischen Geboten das Verdienst und die Identität des Muslims ausmachen, so auch die historisch-kritische Erschließung des Korantextes: Wie könnte ich als Muslim die historische Sinndimension des Korans verweigern? Die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese können eben neue Impulse für die einzelnen Disziplinen der islamischen Theologie geben und müssen dort als koranische Theologie_2 verhandelt werden.

Das hier beschriebene exegetische Verfahren für eine koranische Theologie_{1+2} unterscheidet sich von der Methode der Koraninterpretation, die Fazlur Rahman als zweifache Bewegung („double movement") beschreibt:[24] In einem ersten Schritt soll bei Rahman die Aussageabsicht des Korans historisch kontextualisiert werden, um sodann die sozial-moralischen Prinzipien zu destillieren, die den Bestimmungen und Aussagen des Korans inhärent sind.[25] In einem zweiten Schritt werden diese generellen Prinzipien für die heutige Zeit angewendet.[26] Letzteres entspricht in seiner Absicht der hier geforderten Frage nach der Kanonizität der koranischen Theologie_1 und nach ihrer heutigen Geltung. Jedoch gibt es wesentliche Unterschiede in der Anlage der jeweiligen Methode: Anders als bei Fazlur Rahman stellt die koranische Theologie_1 in ihrem Verkündigungskontext einen Wert an sich dar und ist heuristisch abgekoppelt von der Frage, welche universellen Prinzipien diese enthält. Es ist eben fraglich, die historische Analyse vorab einem Konzept zu unterstellen, das *ab ovo* den Koran in universale und partikulare Aussagen und Prinzipien unterteilt und das – metaphorisch gesprochen – mit dem Messer durch das Herz des Korans schneidet.

Eine weitere Differenz zu Rahmans Methode ist die Ablehnung einer Reduzierung des Korans auf seine sozial-moralische Dimension. Der Koran ist wesentlich mehr als ein „Gesetzbuch"; er enthält eine ganze Theologie, die allein aus der Perspektive der systematischen Theologie von unschätzbarem Wert ist (Glaubensüberzeugungen, Verhältnis zu anderen Religionen etc.). Das, was Rahman als „Weltanschauung" des Korans bezeichnet,[27] ist zu sehr auf die handlungsorientierte Dimension reduziert.

---

[23] Für die koranwissenschaftliche Disziplin *faḍāʾil al-qurʾān* vgl. Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān, hg. von ʿĪṣām Fāris al-Ḥarastānī, Bd. 2, Beirut 1998/1419, 435–454; Badr ad-Dīn az-Zarkašī, al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān, hg. von Muḥammad Abū al-Faḍl ʾIbrāhīm, Bd. 1, Dār at-Turāṯ, Kairo o. J., 432 f.

[24] Vgl. Rahman, Fazlur, Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago 1984, 5–7.

[25] Vgl. a. a. O., 6 f.

[26] Vgl. a. a. O., 7.

[27] Vgl. a. a. O., 3.

Ein drittes Problem stellt das bei Rahman implizierte Primat der Prinzipien des Korans dar. Der Tradition weist er in der Exegese eine sekundäre Rolle zu und man fragt sich, wie man eine ganze rechtshermeneutische Tradition der Muslime bei der Anwendung koranischer „Prinzipien" übergehen kann. Dagegen sind die Ergebnisse der hier vorgeschlagenen historisch-kritischen Methode in ein wirkungsgeschichtliches und traditionskritisches Verhältnis zur muslimischen Überlieferungstradition zu stellen. Die Frage nach der Geltung der koranischen Theologie$_1$ stellt ein Angebot an die bewährten Methoden der Rechtshermeneutik und der systematischen Reflexion dar. Erst in dieser Spannung ergeben sich neue Impulse für die islamische Theologie insgesamt, die sich „naturwüchsig" und authentisch aus der Tradition heraus entwickeln.

2. Fallbeispiel: Die Sure an-Nisāʾ („Die Frauen") und das Verhältnis von Mann und Frau

Aufgrund zahlreicher Bestimmungen zum Erbrecht und zum Verhältnis von Mann und Frau eignet sich die Sure *an-Nisāʾ* („Die Frauen") als Fallbeispiel für eine Exegese, die literarkritisch, formkritisch und religionsgeschichtlich um eine Rekonstruktion der koranischen Theologie$_1$ bemüht ist und in diesem Fall neue Impulse für die traditionelle Disziplin der islamischen Rechtswissenschaft gibt.

Die Sure *an-Nisāʾ* gehört zum medinensischen Textcorpus, zu dem eine systematische Analyse der Struktur und Form unter Berücksichtigung von literarkritischen Kriterien noch fehlt.[28] Jegliche Kontextualisierung der exegetischen Analyse der Sure *an-Nisāʾ* im Rahmen der *Gesamtentwicklung* der koranischen Verkündigung steht also erstmal unter einem Vorbehalt. Mathias Zahniser hat diese – in der kanonischen Anordnung – vierte Sure des Korans holistisch analysiert.[29] Grundsätzlich geht es Zahniser um die Gesamtstruktur der Sure in der Endform, sodass er diese vor allem *makrostrukturell* analysiert und weniger danach fragt, ob die Sure aus diachroner Perspektive gewachsen ist und auch

[28] Vgl. u. a. die folgenden Arbeiten für eine form- und literarkritische Annäherung an den medinensischen Textcorpus: Sinai, Nicolai, The Unknown Known. Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an, in: Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Bd. 66, Beirut 2015–2016, 54–61; Ders., Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation, in: Georges Tamer u. a. (Hg.), Exegetical Crossroads. Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient, Berlin 2018, 253–288; Klar, Marianna, Text-Critical Approaches to Sura Structure. Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part One, in: Journal of Qur'anic Studies 19 (2017), 1–38; Dies., Text-Critical Approaches to Sura Structure. Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part Two, in: Journal of Qur'anic Studies 19 (2017), 64–105.

[29] Vgl. Zahniser, Mathias, Sūra as Guidance and Exhortation. The Composition of Sūrat al-Nisāʾ, in: Asma Afsaruddin (Hg.), Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff, Winona Lake 1997, 71–85.

Einschübe enthält.[30] Auf der Grundlage einer thematischen und formalen Analyse (Reimschema, Adressatsreferenzen der koranischen Verkündigung etc.) teilt er die Sure *an-Nisāʾ* in fünf Teile ein: V. 1–43, V. 44–70, V. 71–104, V. 105–126, V. 127–176.[31] Der erste Teil (V. 1–43) bezieht sich nach Zahniser auf rechtliche Bestimmungen, die vor allem Frauen betreffen. Der zweite Teil (V. 44–70) hat insbesondere Andersgläubige als Adressaten, während der dritte Teil (V. 71–104) den Kampf der Gläubigen und die diesbezüglichen Bestimmungen umfasst. Der vierte Teil (V. 105–126) adressiert wiederum Polytheisten und Andersgläubige. Die Sure endet mit einem letzten Block an Versen (V. 127–176), der jeweils mit frauenrechtlichen Bestimmungen beginnt bzw. endet und dazwischen bestimmte Aussagen zu Dogmen und der Bewertung von heilsgeschichtlichen Ereignissen mit Christen und Juden verhandelt.

Im Rahmen dieses Aufsatzes soll der erste Teil der Sure *an-Nisāʾ* (V. 1–43) *mikrostrukturell* analysiert werden, da dieser auch die erbrechtlichen Bestimmungen und eminent wichtige Verse über das Verhältnis von Mann und Frau enthält. Die folgende Analyse soll insbesondere bei der Exegese der Verse 32–34 und ihrer surenkritischen Einordnung behilflich sein:

> Wünscht euch nicht, womit Gott die einen vor den anderen ausgezeichnet hat! Die Männer bekommen Anteil an dem, was sie erworben haben, wie auch die Frauen [wörtlich: Und die Frauen bekommen Anteil an dem, was sie erworben haben]. Bittet Gott um einiges aus seiner Gnadenfülle! Gott weiß alles. […] Die Männer stehen den Frauen vor, weil Gott die einen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Vermögen ausgegeben haben. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und wahren das Verborgene, da Gott es wahrt. Die, deren Widerwillen ihr fürchtet, die ermahnt, meidet in den Betten und schlagt! Wenn sie euch dann gehorchen, dann geht nicht weiter gegen sie vor! (Q 4:32; 34)[32]

2.1 Das schöpfungstheologische Incipit

Die Sure *an-Nisāʾ* beginnt markant mit einem schöpfungstheologischen Vers zur Erschaffung der ganzen Menschheit aus einer Seele:

> Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen und aus ihm seinen Partner erschaffen und aus beiden viele Männer und Frauen verbreitet hat! Fürchtet Gott, in dessen Namen ihr einander bittet, und die Blutsverwandtschaft! (Q 4:1)

Die traditionelle Exegese hat mehrheitlich das arabische *nafs wāḥida* („ein Wesen“) in Anschluss an Gen 2,20–24 mit Adam und sein Gegenüber (*minhā*

[30] Vgl. a. a. O., 71 f.

[31] Vgl. a. a. O., 77.

[32] Im Rahmen dieses Aufsatzes wurde die Koranübersetzung von Hans Zirker verwendet (Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt ^{2}2007).

zauǧahā) mit Eva identifiziert.[33] Dass *nafs wāḥida* grammatisch im Femininum stehe, ergebe sich daraus, dass der Begriff für Wesen und Seele grammatikalisch weiblich sei, weshalb das adjektivische Zahlwort *wāḥida* auch im Femininum stehen müsse. Jedoch könne ein im Femininum stehendes Substantiv auch eine männliche Person bezeichnen. Als Beispiel für einen solchen Fall wird der Begriff *ḫalīfa* für einen männlichen „Nachfolger" genannt.[34] Man müsse also das *nafs wāḥida* („ein Wesen") als *raǧul wāhid* („ein Mann") verstehen und es sei aufgrund der Bedeutung auch nicht falsch, wenn das Zahlwort grammatisch in der männlichen Form stehen würde: *nafs wāḥid*. Letzteres wird auch als nichtkanonische Lesung von Ibn Abī ʿAbla überliefert. Entsprechend der Erzählung in Gen 2,20–24 wird in der Exegese darauf verwiesen, dass Eva aus der Rippe (*ḍilʿ*/*ḍilaʿ*/*quṣairā*) von Adam erschaffen wurde, als dieser schlief.[35] Diese Exegese eröffnet nicht nur die Möglichkeit einer misogynen Deutung in einer Sure, die oftmals aufgrund der rechtlichen Stellung der Frau problematisiert wird, sondern wirkt auch vor dem Hintergrund des Textbefundes erst einmal kontraintuitiv. Wenn das schöpfungstheologische Incipit der Sure tatsächlich die Erschaffung von Adam und Eva beschreibt, dann ist es doch verwunderlich, dass beide nicht namentlich genannt werden, zumal ja die Schaffung Adams koranisch in den mekkanischen Suren bereits thematisiert wird.[36] Auch wundert es, dass mit *nafs* („Wesen, Seele") ein denotativ geschlechtsneutraler Terminus verwendet wird und erst im Fortgang des Verses tatsächlich von Männern (*riǧāl*) und Frauen (*nisāʾ*) die Rede ist. Ein genaueres Verständnis des ersten Ver-

[33] Vgl. Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī, Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān, hg. von ʿAbdullāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkīy, Bd. 6, Kairo 2001/1422, 340 ff.; Abū ʿAbdullāh Muḥammad al-Qurṭubī, al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān, hg. von ʿAbdullāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkīy, Bd. 6, Beirut 2006/1427, 6 ff.

[34] Dieses Beispiel ist natürlich nicht ganz genau, da bei *ḫalīfa* anders als beim Begriff *nafs* die substantivierende Femininendung vorhanden ist, die eine Individualbezeichnung ermöglicht. Jedoch geht es den Exegeten auch nur grundsätzlich darum, zu zeigen, dass eine feminine Substantivform auch eine männliche Person bezeichnen kann.

[35] Rāzī verweist auf die exegetische Randmeinung des muʿtazilitischen Gelehrten Abū Muslim al-Iṣfahānī, der die Schaffung des Gegenübers aus einem Wesen (*wa-ḫalaqa minhā zauǧahā*) im Sinne der Gattung verstanden habe. Das hätte man aber mit der Begründung abgelehnt, dass man dann von der Schaffung der Menschen aus zwei Seelen (*maḫlūqain min nafsain*) ausgehen müsse, was dem koranischen Wortlaut widerspräche. Rāzī entgegnet dem, dass man die konjunktional angeschlossene Präposition *min* nicht im Sinne einer *causa materialis* verstehen darf, sondern bezogen auf die uranfänglichen (*ibtidāʾ al-ġāya*) Ereignisse insgesamt. Außerdem, so Rāzī, würde es doch seltsam sein, dass derselbe Gott, der Adam aus Erde schuf und ebenso Eva aus Erde schaffen könnte, diese dann doch aus der Rippe des anderen Wesens geformt haben soll. Rāzī lehnt hier also indirekt die exegetische Deutung des ersten Verses im Sinne der Schaffung Evas aus der Rippe Adams ab. (Vgl. Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr/Mafātīḥ al-ġaib, Dār al-Fikr, Bd. 9, Beirut 1981/1401, 167).

[36] Interessanterweise wird die Erschaffung Adams nahezu ausschließlich in mekkanischen Suren thematisiert: Q 15, 38, 20, 17, 18, 7 (vgl. Sinai, Nicolai, The Qurʾan. A Historical-Critical Introduction, Edinburgh 2017, 143–145). Der einzige in Medina vorkommende Verweis ist in der Sure *al-Baqara*, die wahrscheinlich vor der Sure *an-Nisāʾ* verkündigt wurde.

ses der Sure *an-Nisāʾ* ergibt sich, wenn man ihn insgesamt im Rahmen des *Verkündigungsprozesses* und innerhalb der Sure verortet und *religionsgeschichtlich* kontextualisiert.

Die Sure *an-Nisāʾ* wird der früheren Phase der Verkündigung des Korans in Medina zugeordnet.[37] Betrachtet man die chronologische Entwicklung, dann ist ab der spätmekkanischen Phase von der Schaffung der Menschen aus einem Wesen (*nafs wāḥida*) die Rede. Allein die Lektüre dieser Verse verdeutlicht, dass sie *grundsätzlich* die paarweise Schaffung von Mann und Frau als Gunsterweis Gottes thematisieren und gerade nicht *narrativ* auf die Schaffung von Adam und Eva bezogen sind (die Schöpfung Adams wird dagegen explizit beschrieben):

> Er hat euch aus einem einzigen Wesen (*nafs wāḥida*) erschaffen, dann aus ihm seinen Partner (*minhā zauǧahā*). An Vieh hat er euch acht in Paaren herabgesandt. Er erschafft euch im Bauch eurer Mutter, eine Schöpfung nach der anderen, in drei Finsternissen. Das ist Gott, euer Herr. (Q 39:6)
> Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen (*nafs wāḥida*) erschaffen und aus ihm seine Ehefrau (*minhā zauǧahā*) geschaffen hat, damit er ihr beiwohne. (Q 7:189)

Bezüglich der Stelle in Q 7:189 hat man zurecht darauf hingewiesen, dass das „einzige Wesen" hier trotz der grammatikalisch weiblichen Form (*nafs wāḥida*) als männliches Individuum identifiziert wird.[38] Denn *er* hat *ihr* beigewohnt. Somit dürfte tatsächlich klar sein, dass hier implizit an Adam und Eva gedacht wird und dass der Koran auch das biblische Narrativ von der Schaffung Adams als erstes menschliches Wesen und von der Schaffung Evas aus ihm teilt. Und doch wird nicht *explizit* und *narrativ* im Koran entfaltet, dass Gott zunächst Adam und dann aus ihm sowie für ihn Eva erschaffen hat. Es wird lediglich in anonymisierter Form an ihre paarweise Schaffung voneinander erinnert. Im Folgenden soll dafür plädiert werden, dass diese koranische Darstellung tatsächlich bedeutungsvoll und intentional zur Hervorhebung der schöpfungstheologischen Egalität von Mann und Frau in einer Sure vorgenommen wird, in der u. a. auch die erbrechtliche Privilegierung von Männern das Thema ist.

Die paarweise Schaffung des Menschen ist nicht nur ein Zeichen (*āya*) der göttlichen Schöpfungsmacht, sondern steht ab der spätmekkanischen Verkündigungsphase im engen Zusammenhang mit einem *bundestheologischen* Diskurs. In den mittelmekkanischen Suren wird der urmuslimischen Gemeinde noch versichert, dass sie eine einheitliche Gemeinde (*umma wāḥida*) ist: „Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft und ich bin euer Herr." (Q 21:92;

---

[37] Vgl. Nöldeke, Theodor, Geschichte des Qorāns, Zweite Auflage, Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns, Leipzig 1909, 195–197. Zur Frage der innerkoranischen Chronologie siehe Sinai, The Qur'an, 111–137.

[38] Vgl. Bauer, Karen, Gender Hierarchy in the Qurʾān. Medieval Interpretations, Modern Responses, New York 2015, 108 f.

vgl. auch 23:52) Dieses Selbstverständnis wird mit der Auswanderung nach Medina und dem Kontakt mit christlichen und jüdischen Gruppen brüchig und konzeptuell bereits in den spätmekkanischen Suren verhandelt. Gott hätte auch die Einheit der anderen religiösen Gemeinschaften gewährleisten können: „Wenn Gott gewollt hätte, hätte er sie zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma wāḥida*) gemacht. Aber er führt in seine Barmherzigkeit, wen er will. Die Unrecht tun, haben keinen Beistand und keinen Helfer." (Q 42:8) Kurz vor der Auswanderung nach Medina und in Medina selbst drängt sich immer mehr die Frage auf, in welchem Verhältnis einzelne religiöse Gemeinschaften zueinander und im Verhältnis zu Gott stehen. Grundsätzlich wird in spätmekkanischen Suren konstatiert, dass die Menschen eine einzige Gemeinschaft (*umma wāḥida*) waren, jedoch selbst für ihre Entzweiung verantwortlich sind (vgl. Q 10:19; 11:118), auch wenn Gott ihre Einheit hätte weiterhin gewährleisten können (vgl. Q 16:93). Überhaupt hat Gott bereits in primordialer Zeit einen Bund mit der ganzen Menschheit geschlossen (vgl. Q 7:172).

In der frühmedinensischen Sure *al-Baqara* wird die ursprüngliche Einheit der Menschen und ihre Entzweiung mit der Sendung von Propheten kontextualisiert:

Die Menschen waren eine einzige Gemeinschaft. Da schickte Gott die Propheten als Freudenboten und Warner und sandte mit ihnen die Schrift mit der Wahrheit herab, damit sie zwischen den Menschen über das entscheide, worin sie uneins waren. Nur jene waren darüber uneins, denen sie gegeben worden war, nachdem die klaren Zeugnisse zu ihnen gekommen waren, in gegenseitiger Gewalttat. Da führte Gott die, die glauben, mit seiner Erlaubnis zu dem von der Wahrheit, worin sie uneins waren. Gott führt, wen er will, zu geradem Weg. (Q 2:213)

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die schöpfungstheologische und paarweise Schaffung des Menschen aus einem Wesen (*nafs wāḥida*) eng mit dem bundestheologischen Diskurs um eine Glaubensgemeinschaft (*umma wāḥida*) verknüpft ist. Beide Diskurse werden in den spätmekkanischen Suren virulent und nicht zufällig wird etwa in Sure 42, in der kontrafaktisch Gottes *Fähigkeit* zur Aufrechterhaltung der Einheit der Glaubensgemeinschaft konstatiert wird (vgl. Q 42:8), auf die egalitäre und paarweise Erschaffung der Menschen verwiesen:

Der Schöpfer der Himmel und der Erde hat euch aus euch selbst Paare geschaffen und auch aus den Tieren Paare. Dadurch hat er euch vermehrt. Nichts ist ihm gleich. (Q 42:11)

In diesem Vers wird jeweils der Plural von *nafs* und *zauǧ* verwendet und bestätigt, dass die Schaffung der Menschen aus einer Seele (*nafs wāḥida*) und ihres Paares (*minhā zauǧahā*) einen egalitären Sinn hat.[39]

---

[39] Auch Rāzī betont, dass es einen egalitären Bedeutungsaspekt des ersten Verses gibt. Denn die Erinnerung daran, dass man aus einem Geschöpf (*šaḫṣ*) stammt, schütze vor menschlicher Prahlerei (*mufāḫara*) und Hochmut (*takabbur*) (vgl. AR-RĀZĪ, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 9, 166).

Religionsgeschichtlich gibt es sogar die Tendenz zur Schaffung eines geschlechtslosen Adam und der paarweisen Schaffung eines männlichen und eines weiblichen Wesen daraus (etwa bei Philo von Alexandrien oder in gnostischen Texten etc.).[40] Auch im jüdischen Midrasch hat man auf eine von der Erbsünde her gedachte christliche Lektüre der Schaffung von Adam und Eva reagiert:

Rēš Lāqīš: Als er (Gott) ihn (Adam) schuf, schuf er ihn mit zwei Gesichtern und zersägte ihn und machte zwei Rücken, einen für den männlichen Teil und einen für den weiblichen. Da fragte man ihn (Rēš Lāqīš): Es heißt aber doch: Er nahm eine von seinen Rippen (Gen. 2,21)? Er antwortete ihnen: Der Ausdruck bedeutet: Von seiner Seite wie Exod. 26, 26–27 beweist […] (Lev. R. 14).[41]

Im Rahmen einer solchen religionsgeschichtlichen Kontextualisierung vom ersten Vers der Sure *an-Nisāʾ* wird deutlich, dass es kein Zufall ist, wenn gerade in dieser Sure, in der von den Rechten von Mann und Frau die Rede ist und von der Auszeichnung der Ersteren, schöpfungstheologisch geradezu die gleichwertige Stellung und paarweise Erschaffung von Mann und Frau ohne namentliche Nennung von Adam und Eva hervorgehoben wird.

Auch *formkritisch* ist der Beginn der Sure mit diesem schöpfungstheologischen Vers sehr markant. Denn normalerweise könnte man auch für den Beginn einer medinensischen Sure – wie z. B. bei der frühmedinensischen Sure *al-Baqara* oder ganz allgemein für mittel- und spätmekkanische Suren typisch[42] – einen Hinweis oder eine Referenz auf die Schriftlichkeit oder den Offenbarungscharakter der Sure erwarten. Jedoch steht an dieser neuralgischen Stelle eben kein Schriftverweis, sondern ein schöpfungstheologisch egalitärer Vers. Das schöpfungstheologische Incipit von Sure *an-Nisāʾ* ist derart ein hermeneutischer Schlüssel für die Aussagen der Gesamtsure.

2.2 Die maqāṣid koranischer Einzelbestimmungen zum Vermögensrecht

Auf das schöpfungstheologische Incipit folgen mehrere Verse, die dezidiert jeweils mit demselben Imperativ beginnend zur Fürsorge gegenüber Waisen (V. 2), Frauen (V. 4) und Unmündigen[43] (V. 5) auffordern, indem man ihnen Besitz und Vermögen zukommen lässt:

Gebt den Waisen ihr Vermögen, handelt euch nicht im Tausch das Schlechte gegen das Gute ein und verzehrt nicht ihr Vermögen als Zuschlag zu eurem! Das ist schwere Sünde!

---

[40] Vgl. Speyer, Heinrich, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931, 61.

[41] Ebd.

[42] Vgl. Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 323 f.

[43] Mit *sufahāʾ* sind hier all diejenigen gemeint, die nicht geschäftsfähig sind: Minderjährige, kranke Menschen, geistig Behinderte etc. (vgl. al-Qurṭubī, al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān, Bd. 6, 51–53).

[…] Gebt den Frauen ihr Brautgeld als Geschenk! Doch wenn sie euch freiwillig etwas davon überlassen, dann verzehrt es freudig zu eurem Wohl! Gebt nicht den Toren euer Vermögen, das euch Gott zum Lebensunterhalt geschaffen hat! Versorgt sie damit, kleidet sie und sagt ihnen rechtes Wort! (Q 4:2; 4;5)

Im darauffolgenden Vers 6 wird allgemein ausgeführt, wie man den Waisen ihren Besitz verantwortungsvoll übergibt. Zusammenfassend wird dann in den Versen 7–8 festgestellt, dass Männer und Frauen jeweils einen Anteil am Erbe haben und dass auch Verwandte, Waisen und Arme einen Erbanspruch haben:

Die Männer bekommen Anteil an dem, was die Eltern und die Angehörigen hinterlassen, wie auch die Frauen [wörtlich: Und die Frauen bekommen Anteil an dem, was die Eltern und die Angehörigen hinterlassen], wenig oder viel, als pflichtgemäßen Anteil. Wenn Verwandte, Waisen und Notleidende bei der Teilung zugegen sind, dann versorgt sie damit und sagt ihnen rechtes Wort! (Q 4:7–8)

Die letzten zwei Verse dieses Teilabschnitts warnen davor, die eigenen Nachkommen erblos zu hinterlassen (V. 9), und drohen demjenigen, der das Erbe der Waisen unrechtmäßig verzehrt, mit der eschatologischen Bestrafung (V. 10).

Die Verse 2–10, die dem schöpfungstheologischen Incipit folgen, sind prinzipieller Natur. Sie fordern grundsätzlich die (vermögensbezogene) Fürsorge gegenüber bestimmten Gruppen und in Vers 7 wird gar als rechtliche Konsequenz des schöpfungstheologischen Beginns der Sure der gleichwertige Erbanspruch von Mann und Frau konstatiert.[44] Insgesamt wirkt die ganze Versgruppe wie ein Präliminarium zu den folgenden konkreten Rechtsbestimmungen der Sure *an-Nisāʾ* und stellt eine Art Prinzip oder Ziel (*maqāṣid*) für diese dar. Gestört wird das hier beschriebene Bild von dem bisher ausgelassenen Vers 3, dem sogenannten „Polygamievers“:

Wenn ihr fürchtet, den Waisen gegenüber nicht gerecht zu sein, dann heiratet an Frauen, was euch gut scheint, zwei, drei und vier. Doch wenn ihr fürchtet, nicht gerecht zu verfahren, dann nur eine oder was eure Rechte an Sklavinnen besitzt! So handelt ihr am ehesten nicht ungerecht. (Q 4:3)

Dieser Vers ist anders als der Rest der umliegenden Versgruppe sehr spezifisch und geht gar auf die numerische Konkretisierung ein, wieviele Frauen man in einem bestimmten Fall heiraten darf. Auffällig ist auch unabhängig vom Duktus, dass dieser Vers eigentlich eine Serie von prinzipiellen Imperativen zur Fürsorge unterbricht (V. 2, 4, 5). Auch kommt der Reim, mit dem Vers 3 endet (*-CūCū*)[45],

[44] Die traditionellen Exegeten haben auch den egalitären Impetus dieses Verses betont: Vorislamisch hätte es gar kein Erbrecht für Frauen, Waisen etc. gegeben. Nur bedeutende und angesehene Personen, die sich auch heroisch etwa im Kampf hervortaten, hätten etwas geerbt (vgl. Aṭ-Ṭabarī, Ǧāmiʿ al-bayān, Bd. 6, 429–431).

[45] Es wurde hier das Transkriptionssystem für koranische Reime von Angelika Neuwirth adaptiert: C = Konsonant, 2 = Langvokale ū,ī (vgl. Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 77).

nur ein einziges Mal in der ganzen Sure vor (sonst reimen die Verse der ganzen Sure durchgehend auf -*C2Cā* mit Variation auf -*īC*).[46] Es deutet also literarkritisch einiges darauf hin, dass Vers 3 einen späteren Einschub im Rahmen der Verkündigung darstellt und bezogen auf die Fürsorge gegenüber Waisen spezifiziert, dass man ihren Besitz für die eigene Heirat nicht verzehren darf.[47] Derart bleibt der ursprüngliche Impetus der Versgruppe (2–10) als eine Art *maqāṣid* koranischer Einzelbestimmungen zum (Erb-)Recht weiterhin bestehen.

2.3 Die erb- und eherechtlichen Bestimmungen für die urmuslimische Gemeinde

Im weiteren Surenverlauf tritt nun eine Zäsur ein: Es folgen (V. 11–28) die konkreten rechtlichen Bestimmungen für die urmuslimische Gemeinde, die insbesondere das Erbrecht und Eherecht betreffen. Diese werden thetisch als Verordnungen Gottes eingeleitet: „Gott trägt euch [*yūṣīkumu llāhu*] für eure Kinder auf: […]“. Die entsprechende Verse 11–12 enthalten eine ausführliche Bestimmung der Erbansprüche für Kinder, Eltern, Geschwister, Verwandte etc., mit der jeweiligen prozentualen Angabe (z. B.: ein Junge erbt das Zweifache im Vergleich zu einem Mädchen etc.). Diese erbrechtlichen Verordnungen werden insgesamt als Bestimmung (*waṣīya*) und Gebote (*ḥudūd*) Gottes bezeichnet, deren Befolgung auch der Gehorsamkeit gegenüber Gott und seinem Gesandten entspricht:

> Das sind Gottes Bestimmungen. Wer Gott und seinem Gesandten gehorcht, den führt er in Gärten, in denen unten Flüsse fließen. Ewig sind sie darin. Das ist der mächtige Gewinn. (Q 4:13)

Charakteristisch für diese Versgruppe (11–14) ist die veränderte Konstellation der Adressaten. Das schöpfungstheologische Incipit richtet sich an die Menschen insgesamt (*yā-ʾayyuha n-nāsu*)[48] und die darauffolgenden Verse haben keine weitere Gruppe im Spezifischen angesprochen. Ab Vers 11 werden jedoch die Mitglieder der urmuslimischen Gemeinde angesprochen. Es werden nun diejenigen Regelungen der Fürsorge konkretisiert, die eben für die gemeindliche Situation gelten. Dieser Einschnitt bestätigt sich auch anhand von formalen Merkmalen: Die Verse 12–14 enden nicht mehr auf den bisher durchgehenden Reim auf -*C2Cā*, son-

---

[46] Auch Zahniser fällt diese Reimabweichung auf, jedoch kann er diese aufgrund seiner makrostrukturellen Analyse nicht erklären (vgl. Zahniser, Sūra as Guidance, 75, Fn. 20).

[47] Exegetisch wird die Stoßrichtung dieses Verses unterschiedlich gedeutet: Es gehe grundsätzlich um die Begrenzung von Heirat oder darum, nicht so oft zu heiraten, dass man dafür sogar den anvertrauten Besitz der Waisen verzehrt, oder darum, nicht die Waisen in eigener Obhut um ihres Besitzes willen zu heiraten etc. (vgl. aṭ-Ṭabarī, Ǧāmiʿ al-bayān, Bd. 6, 358–367).

[48] Es gibt in der Exegese die Diskussion, ob die Anrede *yā-ʾayyuha n-nāsu* im Koran nur die Mekkaner meint. Jedoch lehnt die Mehrheit der Exegeten diese Deutung zurecht ab (vgl. ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 9, 163 f.; al-Qurṭubī, al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān, Bd. 6, 5).

dern auf -*īC*.[49] In Vers 11 ist zwar der Reim auf -*C2Cā* noch beibehalten, jedoch bildet dieser mit dem folgenden Vers 12 eine inhaltliche Einheit. Ohne den Versschluss des elften Verses könnte Vers 12 problemlos daran anschließen und ohne Pause fortlaufen. Jedoch hätten beide Verse zusammen eine durchschnittliche Kolazahl, die auch die sonstige Kolazahl längerer Verse übertreffen würde.[50] Die Kennzeichnung der Bestimmungen von Vers 11 im Versschluss als *farīḍa* (Verpflichtung) markiert möglicherweise eine gezwungene Pause. Im Versschluss von V. 12 werden dagegen die Bestimmungen zum Erbrecht als *waṣīya* (Verfügung) Gottes bezeichnet. Letzterer Terminus hat dieselbe Wurzel wie der Imperativ, mit dem Vers 11 eingeleitet wird. Überhaupt kommen Verbal- und Nominalbildungen aus der Wurzel *w-ṣ-y* in den beiden Versen 11–12 sehr häufig vor. Es ist aber auch möglich, dass der Versschluss von V. 11 mit dem surentypischen Reim auch einen „fließenden Übergang" in der Art eines Scharniers ermöglichen soll und weniger einer gezwungenen Pause aufgrund der übergroßen Verslänge geschuldet ist. Jedenfalls hat der Reimwechsel in den Versen 12–14 (danach folgen die Verse wieder nahezu durchgehend dem Reim auf -*C2Cā*) eine kompositorische Funktion und markiert den Wechsel auf den konkreten Adressatenkreis der urmuslimischen Gemeinde. Letzteres wird nicht nur inhaltlich durch die Enumeration konkreter Einzelbestimmungen deutlich, sondern auch durch den Verweis auf den Gesandten Muhammad. Die Forderung nach Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten ist ein typischer Zug der koranischen Rede in den medinensischen Suren und stets an die Mitglieder des Propheten und seiner Gemeinde gerichtet.[51]

Den erbrechtlichen Bestimmungen schließen sich Verse an, in denen die Bestrafung von Unzucht (V. 15–16) und die Bedingungen von Gottes Zuwendung im Falle eines frevlerischen Vergehens (V. 17–18) beschrieben werden. In den darauffolgenden Versen zum Eherecht (19–25)[52] wird die urmuslimische

---

[49] Zahniser weist die Reimabweichung aufgrund seiner makrostrukturellen und surenholistischen Lektüre als Strukturmerkmal ganzen Surenblöcken zu und verkennt somit, welche kompositorische Funktion diese Abweichung innerhalb dieser Blöcke selbst hat (vgl. ZAHNISER, Sūra as Guidance, 75).

[50] Zur Bedeutung der Verslänge im Koran siehe SINAI, The Qur'an, 113–124.

[51] Vgl. SINAI, The Unknown Known, 51.

[52] Die beiden Verse 25–26 innerhalb dieser Versgruppe weisen dieselbe Reimabweichung wie bei den Versen 12–14 auf und deuten auf einen *kompositorisch* gewünschten „fließenden Übergang" zum Schluss dieser Versgruppe (11–28) und der dort enthaltenen Erklärung zur Hermeneutik der rechtlichen Bestimmungen (V. 26–28) hin (darauf weist auch die Wiederaufnahme einer Wendung zu Gottes Zuwendung aus V. 26 in V. 27 hin). Der abweichende Reim kommt nochmal im letzten Vers der ganzen Sure vor (V. 176) und kennzeichnet dort wahrscheinlich einen *literarkritisch* hinzugekommenen neuen Surenschluss. Denn die Verse 174–175 adressieren wie der erste Vers der Sure alle Menschen (*yā-ʾayyuha n-nāsu*) und haben insgesamt einen ausleitenden Charakter, der perfekt zum Surenschluss passt. Dagegen wirkt Vers 176 mit einer expliziten Frage zum Recht an den Propheten wie eine spätere Erweiterung. Dass dieser Vers dann an den Schluss gesetzt wurde, kann mit einer kompositorischen Intention zur Gesamtsure zusammenhängen, die Zahniser annimmt (vgl. ZAHNISER, Sūra as Guidance, 75). Jedoch erwägt Zahniser nicht literarkritisch einen späteren Einschub von Vers 176.

Gemeinde nun auch explizit adressiert: „Ihr, die ihr glaubt" (*yā-ʾayyuha llaḏīna ʾāmanū*). Insgesamt werden die Gebote zum Erb- und Eherecht zum Ende dieser Versgruppe (11–28) als Erleichterung für die urmuslimische Gemeinde deklariert:

Gott will euch Klarheit schaffen, euch nach den Lebensweisen derer vor euch führen und sich euch wieder zukehren. Gott ist wissend und weise. Gott will sich euch wieder zukehren. Die aber, die ihren Begierden folgen, wollen, dass ihr mächtig abweicht. Gott will euch Erleichterung gewähren. Der Mensch ist schwach erschaffen. (Q 4:26–28)

2.4 Erklärung der erbrechtlichen Privilegierung der Männer

Mit der erneuten Anrede an die urmuslimische Gemeinde beginnt ein weiterer Verskomplex (V. 29–43) der Sure *an-Nisāʾ*:

Ihr, die ihr glaubt, verzehrt nicht untereinander trügerisch euer Vermögen, nur in einvernehmlichem Handel! Tötet nicht selbst einander! Gott ist mit euch barmherzig. (V. 29)

Dieser Aufruf zum gerechten Umgang mit Besitz und zum gerechten Handel nimmt die zuvor im Surenverlauf verkündigten Rechtsbestimmungen allgemein wieder auf und stellt diese in einen eschatologischen Vergeltungszusammenhang im Falle ihrer Befolgung und Nichtbefolgung (V. 30–31). Besonders kontrovers werden oftmals die anschließenden Verse 32 und 34 besprochen, die eine besondere Auszeichnung (*tafḍīl*) der Männer gegenüber den Frauen konstatieren:[53]

Wünscht euch nicht, womit Gott die einen vor den anderen ausgezeichnet hat! Die Männer bekommen Anteil an dem, was sie erworben haben, wie auch die Frauen [wörtlich: Und die Frauen bekommen Anteil an dem, was sie erworben haben]. Bittet Gott um einiges aus seiner Gnadenfülle! Gott weiß alles. […] Die Männer stehen den Frauen vor, weil Gott die einen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Vermögen ausgegeben haben. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und wahren das Verborgene, da Gott es wahrt. Die, deren Widerwille ihr fürchtet, die ermahnt, meidet in den Betten und schlagt! Wenn sie euch dann gehorchen, dann geht nicht weiter gegen sie vor! (Q 4:32; 34)

Es werden unterschiedliche Offenbarungsanlässe für Vers 32 überliefert: Etliche Varianten haben gemeinsam, dass sie diesen mit den erbrechtlichen Bestim-

[53] Rāzī legt in seiner Exegese dar, dass sich die Auszeichnung der Männer im Vergleich zu den Frauen einerseits aus tatsächlichen Eigenschaften (*ṣifāt ḥaqīqīya*) der Männer ergibt, die sich sowohl im theoretischen Bereich des Wissens als auch im praktischen Bereich in der Menschheitsgeschichte durch ihre Leistungen hervorgetan haben (da Rāzī hier induktiv argumentiert, kann man seine Argumentation natürlich bei einer heutigen Betrachtung der Errungenschaften von Frauen umkehren). Andererseits sind die Männer aufgrund gesetzlicher Bestimmungen (*aḥkām šarʿī*) und ihrer daraus resultierenden Verantwortung und Verpflichtung gegenüber Frauen ausgezeichnet (vgl. AR-RĀZĪ, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 10, 91).

mungen und dort insbesondere mit dem prozentual höheren Erbanspruch von Männern in Verbindung bringen (V. 11):[54] So hätte etwa ʾUmm Salama moniert, dass Männer durch ihre Teilnahme am Krieg und an Raubzügen Ruhm und Ansehen erlangen und auch doppelt so viel erben wie Frauen. Oder es hätten Männer aus ihrer erbrechtlichen Bevorzugung geschlossen, dass sie auch im eschatologischen Endgericht bevorzugt behandelt werden, oder Frauen hätten sich gewünscht, dass ihre Sünden wie beim Erbanspruch nur halb so viel wiegen etc. Im Wesentlichen sind hier zwei Stoßrichtungen der Interpretation zu unterscheiden[55]: Entweder bezieht sich die Zusicherung, dass Männer und Frauen gemäß dem eigenen Erwerb ihren Anteil erhalten, auf die jenseitige Abrechnung der eigenen Taten. Derart hätte die Auszeichnung im Sinne der erbrechtlichen Bevorzugung keine eschatologische Relevanz. Oder die Zusicherung des Anteils nach dem eigenen Erwerb meint, dass die erbrechtlichen Bestimmungen die Leistung und den Erwerb von Frauen und ihre soziale Stellung als Grundlage haben. Tatsächlich wird in Vers 32 dieselbe Wendung für den Erbanspruch verwendet wie in Vers 7 (*li-r-riǧāl/li-n-nisāʾ naṣīb mimmā*). Und während es dort noch um die Faktizität und die Egalität des Erbanspruchs von Mann und Frau ging, wirkt die Erläuterung in Vers 32 wie eine Erklärung für die konkreten erbrechtlichen Bestimmungen für die urmuslimische Gemeinde selbst.[56] Diesbezüglich wird also in Anschlag gebracht, was Frauen und Männer jeweils in ihrer sozialen Stellung selbst erwerben und leisten.[57] Entsprechend wird in Vers 34 auch betont, dass die Rolle des Vorstehers (*qawwāmūn*) dem Mann aufgrund seiner größeren finanziellen Verantwortung zukommt. Daraus wird dann auch im selben Vers ein Gehorsamkeits- und Verpflichtungsideal der Frau gegenüber dem Mann abgeleitet, dem zuwider zu handeln auch die Anwendung von Gewalt legitimiert.[58] Die Verse 32 ff. sind insgesamt dem Diskurs über die erb-

---

[54] Vgl. aṭ-Ṭabarī, Ǧāmiʿ al-bayān, Bd. 6, 663–669; ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 10, 84 f.

[55] Nach Rāzī widersprechen sich beide Bezugsrahmen der Interpretation nicht und können gleichzeitig für sich Geltung beanspruchen (vgl. ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 10, 85).

[56] Rāzī argumentiert hingegen, dass Gott eigentlich pädagogisch vorgeht. In Vers 7 würde er zunächst grundsätzlich auf den Erb*anspruch* hinweisen, um dann später im Surenverlauf die einzelnen Bestimmungen zu spezifizieren. So würden die vorislamischen Gewohnheiten schrittweise und nicht abrupt durch neue Bestimmungen ersetzt (vgl. ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 9, 201).

[57] Dieser Leistungsbezug wird durch die Verwendung des achten Stamms des entsprechenden Verbs betont, das reflexiv ist: *iktasaba* = „*sich erwerben*".

[58] Rāzī gibt bezüglich der Frage der Gewaltanwendung gegenüber Frauen die Ausführungen des Rechtsgelehrten Šāfiʿī wieder. Dieser rät dazu, dass man seine Frau mehrmals verbal mahnt, bevor man diese im Bett meidet. Erst als *ultima ratio* sei das Schlagen erlaubt. Doch trotz der grundsätzlichen Erlaubnis zum Schlagen solle man davon ablassen. Auch Rāzī meint, dass im Vers eine Steigerung der Sanktionen intendiert ist. Diese weise darauf hin, dass man den Zwist auf einfachem Wege löst und nicht zu scherwiegenden Maßnahmen greifen sollte. Grundsätzlich würden die Exegeten diskutieren, ob mit der Mahnung, der Vermeidung des Ehebetts und dem Schlagen in Vers 34 eine Aufeinanderfolge und Steigerung, alternative Optionen oder die

rechtlichen Bestimmungen für die urmuslimische Gemeinde und im Besonderen über die darin enthaltene Privilegierung der Männer geschuldet. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass trotz des grundsätzlich gleichwertigen Erbanspruchs von Männern und Frauen die lebensweltliche und soziale Realität von Männern und Frauen in der urmuslimischen Gemeinde bei den erbrechtlichen Bestimmungen in Rechnung gestellt werden muss.

Die darauffolgenden Verse fordern allgemein zur Fürsorge gegenüber einer Vielzahl an unterschiedlichen Personengruppen (Nachbarn, Reisende, Fremde, Notleidende, Eltern etc.) auf und mahnen vor Geiz und vor Prahlerei mit der eigenen Spendenbereitschaft (V. 36–38). Grundsätzlich wird daran erinnert, dass alle Menschen dereinst die gerechte Vergeltung durch Gott in der eschatologischen Endzeit erwartet (V. 39–42). Der letzte Vers des ersten Surenteils (V. 1–43) mahnt die Gläubigen zur kultischen Reinheit (V. 43).

2.5 Gesamtanalyse des ersten Teils von Sure an-Nisāʾ

Führt man die bisherige Analyse zur Sure *an-Nisāʾ* (V. 1–43) zusammen, dann weist die Struktur des ersten Surenteils eine *geltungslogische* Taxonomie auf (siehe Abb. 2).[59] Das schöpfungstheologische Incipit konstatiert die paarweise Schaffung von Mann und Frau als Einheitspostulat der menschlichen Schöpfung. Die hier festgestellte Egalität beider Geschlechter beansprucht zu Beginn der Sure programmatisch eine absolute Geltung und dient als hermeneutischer Leitfaden des ersten Surenteils.[60] Die schöpfungstheologische Egalität wird in einem ersten Schritt für alle Menschen darin konkretisiert, dass allgemein zur vermögensrechtlichen Fürsorge aufgerufen (V. 2; 4; 5) und der gleichwer-

---

Gesamtheit dieser Handlungen intendiert ist. Die Befürworter des letzteren verweisen dabei auf den buchstäblichen Sinn des Verses (vgl. ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 10, 93 f.).

Interessanterweise wird ein Offenbarungsanlass für Vers 34 überliefert, nach dem eine Frau zum Propheten kam, die von ihrem Mann geschlagen wurde. Der Prophet wollte, dass die Frau selbst Vergeltung ausübt. Jedoch sei dann Vers 34 offenbart worden und der Prophet hätte festgestellt, dass er etwas gewollt habe, jedoch habe Gott etwas anderes gewollt (vgl. aṭ-Ṭabarī, Ǧāmiʿ al-bayān, Bd. 6, 688).

[59] Rāzī betont hingegen den *begründungslogischen* Aufbau der Sure. Die Befolgung der zahlreichen Gebote (*takālīf*), die in der Sure enthalten sind, fiele dem Menschen aufgrund seiner Natur schwer. Deshalb beginne die Sure mit einem schöpfungstheologischen Vers, der die Ursache oder Erklärung (*ʿilla*) für die Gottesfurcht und die Befolgung seiner Gebote liefere. Gleichzeitig versucht Rāzī in seiner Exegese des ersten Verses zu vermeiden, dass man hier einen materiellen Determinismus der Schöpfung ableitet, der eine *creatio ex nihilo* unmöglich macht (vgl. ar-Rāzī, at-Tafsīr al-kabīr, Bd. 9, 163–168).

[60] Man müsste genauer analysieren, inwiefern das schöpfungstheologische Incipit thematisch auch mit den anderen Surenteilen zusammenhängt, die nicht rechtlicher Natur sind und sich etwa auf andere religiöse Gruppen beziehen. Dass der schöpfungstheologische Diskurs eng mit bundestheologischen Fragen zusammenhängt, wurde bereits expliziert. Die Frage der Einheit aller Gläubigen ist eben auch für die Interaktion der urmuslimischen Gemeinde mit christlichen und jüdischen Gruppen in Medina relevant gewesen.

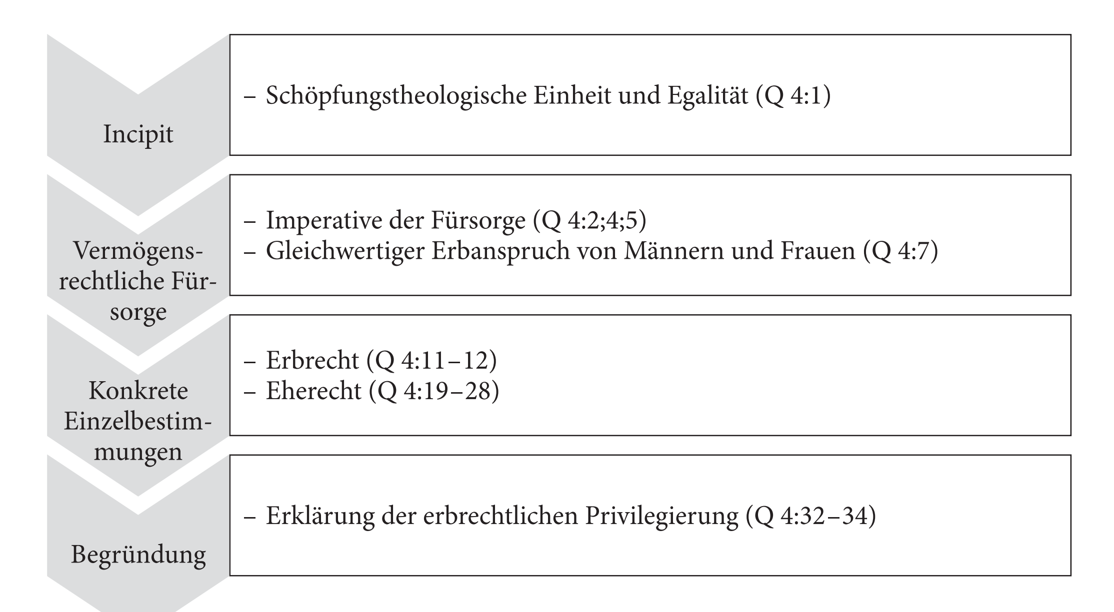


Abb. 2: Struktur der geltungslogischen Taxonomie des ersten Surenteils

tige Erbanspruch von Männern und Frauen festgestellt wird (V. 7). Erst danach werden die vermögensrechtlichen und eherechtlichen Bestimmungen für die urmuslimische Gemeinde konkretisiert (V. 11–28). Im nächsten Schritt werden insbesondere die unterschiedliche Gewichtung von Männern und Frauen beim Erbrecht begründet (V. 32–34), da dies offensichtlich innerhalb der urmuslimischen Gemeinde vor dem Hintergrund der behaupteten schöpfungstheologischen Egalität von Mann und Frau erklärungsbedürftig war. Entscheidend ist, dass in der koranischen Verkündigung der Sure *an-Nisāʾ* selbst eine geltungslogische Abstufung erkennbar ist.[61] Die konkret formulierten Rechtsbestimmungen beziehen sich auf die urmuslimische Gemeinde und ihre soziale Realität zur damaligen Zeit. Dieser Befund kann ein bedeutender Impuls für die islamische Rechtslehre sein: Inwiefern muss man in der traditionellen Rechtshermeneutik der Tatsache Gewicht beimessen, dass innerhalb der koranischen Theologie$_1$ selbst die relative Geltung und Kontingenz der konkreten Rechtsbestimmungen in Bezug auf die Zeit der Verkündigung festgestellt wird? Inwiefern spielt dabei geltungslogisch die höhere koranische Gewichtung von der grundsätzlichen Fürsorge in vermögensrechtlichen Fragen und von dem gleichwertigen Erbanspruch von Mann und Frau eine Rolle? Wie kann man kanonisch der schöp-

[61] Das ist eine eminente Erkenntnis. Anders als etwa Fazlur Rahman muss man nicht extrinsisch davon ausgehen, dass den koranischen Aussagen universelle Prinzipien inhärent sind. Vielmehr weist die koranische Verkündigung selbst einen Geltungsdiskurs über die eigenen Aussagen auf.

fungstheologischen Egalität von Mann und Frau und dem Aufruf zur Fürsorge (als *maqāṣid*, also Ziele) in unserer heutigen gesellschaftlichen Situation wieder Geltung verschaffen?

2.6 Ausblick

Das hier besprochene Beispiel der Sure *an-Nisāʾ* soll – in reduzierter Form – zeigen, wie eine historisch-kritische Methode für den Koran in adaptierter Form aussieht und welche Bedeutung die Rekonstruktion einer koranischen Theologie$_1$ etwa für rechtliche Fragen hat. Hier öffnet sich ein ganzer Diskurshorizont von Fragen, Aufgaben und Herausforderungen für die systematische oder koranische Theologie$_2$: Welche religionstheologische Bedeutung spielt die biblische Tradition insgesamt für die Herausbildung des Islams? Deutet die koranische Theologie hier auf ein typologisches Verhältnis hin, das eine Superiorität des Islams beansprucht, oder gibt es hier gar einen identitätsstiftenden und existentiellen Rückbezug, der auch heute im interreligiösen Gespräch relevant ist? Welche Glaubensüberzeugungen werden in der koranischen Theologie$_1$ verhandelt (Trinität, Christologie etc.) und welche Impulse ergeben sich daraus für das komparativ-theologische Gespräch?

Anhang: Aufbau: Sure *an-Nisāʾ* (V. 1–43)

V. 1	Schöpfungstheologisches Incipit
V. 2–V. 6	Imperative der vermögensrechtlichen Fürsorge gegenüber Waisen, Frauen und Schwachsinnigen
Einschub: V. 3	Spezifizierung des fürsorglichen Handelns gegenüber Waisen
V. 7–8	Egalitärer Erbanspruch von Männern und Frauen; partieller Erbanspruch von Verwandten, Waisen und Armen
V. 9–10	Strafandrohung bei Verweigerung von Fürsorge und Erbpflicht
V. 11–14	Konkretisierung der erbrechtlichen Vorschriften; Forderung nach Gehorsam gegenüber Gesandten und Gott
V. 15–18	Strafe für Unzucht und Gottes Vergebung
V. 19–28	Eherecht für Gläubige
V. 29–31	Aufruf zum gerechten Umgang mit Besitz und zum gerechten Handel; Strafe bei Zuwiderhandeln
V. 32–33	Erklärung der erbrechtlichen Privilegierung der Männer
V. 34–35	Verhältnisbestimmung von Mann und Frau; Versöhnung im Streitfall
V. 36–42	Aufforderung zum Eingottglauben und gütigem Handeln; eschatologische Abrechnung des gerechten Gottes
V. 43	Kultische Reinheit

Literaturverzeichnis

Al-Azmeh, Aziz, The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People, Cambridge 2014.

al-Qurṭubī, Abū ʿAbdullāh Muḥammad, al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān, hg. von ʿAbdullāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkīy, Bd. 6, Beirut 2006/1427.

ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, at-Tafsīr al-kabīr/Mafātīḥ al-ġaib, Dār al-Fikr, Bd. 9, Beirut 1981/1401.

as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn, al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān, hg. von ʿĪǧām Fāris al-Ḥarastānī, Bd. 2, Beirut 1998/1419.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr, Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān, hg. von ʿAbdullāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkīy, Bd. 6, Kairo 2001/1422.

az-Zarkašī, Badr ad-Dīn, al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān, hg. von Muḥammad Abū al-Faḍl ʾIbrāhīm, Bd. 1: Dār at-Turāṯ, Kairo o. J.

Bauer, Karen, Gender Hierarchy in the Qurʾān. Medieval Interpretations, Modern Responses, New York 2015.

Becker, Uwe, Exegese des Alten Testaments, Tübingen 2005.

Bowersock, Glen W., The Crucible of Islam, Cambridge 2017.

Childs, Brevard S., Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: Ingo Baldermann (Hg.), Zum Problem des biblischen Kanons (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1988, 13–27.

Ders., Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1: Grundstrukturen, übers. von Christiane Oeming, Freiburg i. Br. 1994.

Djāhiliyya, in: The Encyclopaedia of Islam 2 (1991/1962), 383–384.

Dmitriev, Kirill/Toral-Niehoff, Isabel (Hg.), Religious Culture in Late Antique Arabia, Piscataway 2017.

Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments, Paderborn [3]2015.

Fisher, Greg (Hg.), Arabs and Empires before Islam, Oxford 2015.

Klar, Marianna, Text-Critical Approaches to Sura Structure. Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part One, in: Journal of Qurʾanic Studies 19 (2017), 1–38.

Dies., Text-Critical Approaches to Sura Structure. Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part Two, in: Journal of Qurʾanic Studies 19 (2017), 64–105.

Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt [2]2007.

Kraus, Hans-Joachim, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn [2]1969.

Marx, Michael J., Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums. Zur Programmatik des Akademievorhabens *Corpus Coranicum*, in: Dirk Hartwig/Michael Marx/Angelika Neuwirth (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte". Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008.

Neuwirth, Angelika, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?, Berlin [2]2007.

Dies., Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

Nöldeke, Theodor, Geschichte des Qorāns, Zweite Auflage, Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns, Leipzig 1909.

Rahman, Fazlur, Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago 1984.
Schmidt, Nora u. a. (Hg.): Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran, Wiesbaden 2016.
Schnelle, Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen [5]2000.
Sinai, Nicolai, Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009.
Ders., Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis von islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik, in: Notger Slenczka (Hg.), Deutung des Wortes – Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum, Leipzig 2015.
Ders., The Unknown Known. Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an, in: Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Bd. 66, Beirut 2015–2016, 54–61.
Ders., The Qur'an. A Historical-Critical Introduction, Edinburgh 2017.
Ders., Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation, in: Georges Tamer u. a. (Hg.), Exegetical Crossroads. Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient, Berlin 2018, 253–288.
Speyer, Heinrich, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931.
Wellhausen, Julius, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883.
Ders., Skizzen und Vorarbeiten II. Die Komposition des Hexateuchs, Berlin 1885.
Ders., Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897.
Zahniser, Mathias, Sūra as Guidance and Exhortation. The Composition of Sūrat al-Nisā', in: Asma Afsaruddin (Hg.), Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff, Winona Lake 1997, 71–85.

Philosophy of Polysemy in Qur'anic Exegesis

Mohammad Kazem Shaker*

Throughout the history of the interpretation of sacred texts in Abrahamic religions, 'multi-meanings' (i. e. different semantic layers) are commonplace. In the Jewish tradition, Philo of Alexandria spoke of a meaning other than the apparent meaning of the Torah,[1] and the 'Pardes' model – formed by the initials of 'peshaṭ', 'remez', 'derush', and 'sod' – in the biblical interpretation suggests a four-dimensional system of meanings for the Bible.[2] In Christianity, some of the Church Fathers, such as Origen, emphasized the need for the sacred texts to entail multiple meanings. He states that the Scripture has its body, soul, and spirit; the literal meaning being its body, the moral its soul, and the spiritual meaning its spirit.[3]

In Islam, Prophet Muhammad and his companions and successors have also been quoted as saying that the Qur'an has two layers of meanings: 1) apparent meaning; 2) inner meaning. However, during the history of Islam, some Muslim groups and sects, such as *Salafis* and followers of *Ibn Taymiyyah*, and in contemporary times, *Wahhabis* and some radical followers of theirs like *Taliban* and *ISIS* insist on the apparent meaning of the Qur'an as its only authentic meaning.

Neglecting different semantic layers and relying solely on the superficial meaning of the Qur'an could lead believers to meanings, which contradict the original purpose set by the utterer of the Qur'an. Therefore, it is necessary to consider different semantic layers in these texts and likewise the correct methods of deriving meaning from these layers so that believers might have the highest convergence with the author of the text and avoid misunderstandings.

The purpose of this paper is to examine the foundations and implications of the idea of semantic layers in sacred texts and particularly the Holy Qur'an. The questions to be answered here are: Is it necessary to consider semantic layers for the Qur'an? If the answer is yes, firstly, what is the philosophy of this multiplicity, and secondly, what is the criterion for discovering different semantic layers of the

---

* Professor of Qur'an and Hadith Studies at Allameh Tabataba'i University, Iran, Tehran.

[1] Fahim 'Aziz, 'Elm al-Tafsir [The Knowledge of Interpretation], Cairo 1986, 26.

[2] See Jewish Encyclopedia (New York and London 1901–1906), n. 153.n. 455.

[3] See Origen, On First Principles, New York 1965, 4.2.4.1; Dively Lauro, Elizabeth Ann, The Soul and Spirit of Scripture Within Origen Exegesis, The Bible in Ancient Christianity 3, Minneapolis 2005, 41.54; Wiles, Maurice F., Origen as Biblical Scholar, Cambridge History of the Bible 1, Cambridge 1970, 1/467; Young, Frances M., Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture, Massachusetts 2002, 206.

holy text? The third question is whether the different semantic layers of a text may conflict with each other. If the answer is yes, which meaning should be preceded?

In this paper, firstly, what has been described in Islamic narrations as 'semantic layers' of the Holy Qur'an will be explained. Then, some of the linguistic principles of this multilayered language will be dealt with, and finally, some of the implications of this multi-meaning system in interpreting the Qur'an will be mentioned.

1. Literature review

What is discussed in this paper is a subset of the topic of literature and linguistics referred to as 'polysemy'. Polysemy is one of the topics that has been raised in linguistic studies, and in particular in semantic studies. Although the term 'polysemy' is used more often for single words, it can be said that this phenomenon also appears at the level of a morpheme, a word, a phrase, a sentence, and even a text.[4]

In Islamic studies, and in particular in logic (*Al-Mantiq*) and the principles of jurisprudence (*Usul al-fiqh*), expressions such as '*Moshtarak -e lafzi*' (homonymy), '*Moshtarak -e ma'navi*' (one word with different examples), 'Haqiqt and Majaz' (real meaning and figurative meaning), '*Mafhum* and *Mantuq*' (direct meaning and indirect meaning) could be counted as kinds of polysemy.[5] Likewise, topics such as '*Ibham*' (ambiguity) and '*Eiham*' (amphiboly) in literature are types of polysemy at the level of words.[6]

None of these topics will be examined in this paper. Instead, it develops various interpretations provided by commentators regarding a word, phrase, or sentence while each commentator argues that these interpretations can be considered as the meaning intended by an author. In general, all multi-meaning cases can be classified into two categories: 1. What is derived from the semantic and lexical meanings of words and the relationship of words with each other in a variety of contexts; 2. What arises further from non-verbal issues such as the

---

[4] Safavi, Kurush, Negahi Tazeh Be Mas'ala -ye Chand M'anayi -e Wazhegani [A New Glance on Lexical Polysemy], Tehran 2002, 50.

[5] See Al-Zaruqi, 'Abd al-Majid, Usul al-Fiqh [Fundamentals of Jurisprudence], Beirut 2017, 601.696; Al-Jirani, Muhammad Ibn Hosayn, M'alim Usul al-Fiqh 'Enda Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah [Principles of Fundamentals of Jurisprudence according to Sunni Muslims], Al-Damam 1996, 387.452–453; Suyuti, Jalal al-din, Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an [The Perfect Guide to the Sciences of the Qu'ran], Beirut 1996, 2/740.753; Al-Tavvab, Ramazan, Mabahesi Dar Fiqh Al-Lughah Wa Zabanshenasi -e Arabi [Topics on Arabic Semantics and Linguistics], transl. into Farsi by Hamid Reza Shaykhi, Tehran 1989, 366; Muzaffar, Muhammad Reza, Usul Al-Fiqh [Principles of Jurisprudence], Beirut 1983, 1/21–33; Muzaffar, Muhammad Riza, AlMantiq [Logic], Beirut 1982, 39.

[6] See Jurjani, 'Abd Al-Qahir, Asrar Al-Balaghah [The Secrets of Rhetoric], Qum 1984, 302; Taftazani, Sa'd Al-Din, Mukhtasar Al-Ma'ani [Brief Work on Rhetoric], Qum 1985, 260; Rajaei, Muhammad Khalil, Ma'alim Al-Balaghah [Principles of Rhetoric], Shiraz 1981, 340–343.

characteristics of the speaker, the characteristics of the audience, the temporal, cultural, and social conditions of the issuance and understanding of the text, in short, the 'non-linguistic context'.

The polysemy that has been presented in linguistics, literature, logic, and principles of jurisprudence is of the first type. The focus of this paper however lies on the second kind. The type of polysemy which in exegetical sources of *Sunni* and *Shia* Muslims, titled "Outward and Inward of the Qur'an"[7], has also been considered in the Qur'anic sciences books.[8]

Theorizing about the sense of 'esoteric meanings' in these narratives has been done more by Sufis and mystics and some Gnostic movements such as the *Isma'ili* community. They tended to say that '*Batin*' refers to mysterious or intuitional meanings inspired in the heart of a mystic. They believed that the esoteric meanings of the Qur'an can only be grasped by esoteric knowledge.[9]

Although a small number of Islamic scholars have sought to say that the meaning of the "*Batin*" in the narratives has some rational implications,[10] their attempts are not systematic and programmatic. But what we are trying to elaborate on is an analysis of this multi-meaning system with a linguistic approach. This approach will present a new feature to the traditional multiple-meaning system, which may be very useful in further religious and hermeneutical debates.

2. Multiple-meaning systems in the interpretation of the Qur'an

Based on the traditions known as 'narrations of *Zahir* and *Batin*'[11], the validity of the multi-semantic system – in the form of outward and inward meaning – is accepted by most of the Qur'an commentators with different exegetical trends.

---

[7] See 'Alusi, Sayyid Mahmud, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-Sab' al-mathani [The Spirit of Meanings in Interpretation of the Qur'an], Beirut 1980, 1/18; Tabataba'i, Muhammad Hosayn, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an [The Balance in the Interpretation of the Qur'an], Beirut 1991, 3/45.64.

[8] See Zarkashi, Badr al-Din, Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an [The Proof in the Sciences of the Qur'an], Beirut 1994, 2/148.290; Abu Zayd, Nasr Hamid, Ma'naye Matn [The Meaning of Text], transl. into Farsi by Murteza Kariminia, Tehran 2002, 457–481.

[9] See Nasir Khusrow, Abumu'in Hamiduddin, Wajh -e Din [The Face of Religion], Tehran 1970, 180; Maghribi, Nu'man ibn Muhammad, Ta'wil -u Da'a'm al-Islam [Interpretation of the Pillars of Islam], Beirut 2006, 1/30–3; Nasir Khusrow, Nu'man ibn Muhammad, Khan al-Ikhvan [The Table for the Brothers], Tehran 1960, 258.

[10] See Tabataba'i, Muhammad Hosayn, Qur'an dar Islam [The Qur'an in Islam], Tehran 2001, 20–22; Khurasani, Muhammad Kazim, Kifayat Al-'Usul [Principles of Jurisprudence], Qum 1996, 16.

[11] See Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kafi [The Most Authentic Book of Shiite Traditions], Beirut 1981, 1/374.598; Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad. Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam [Perfect Conceptualization of the Foundations of Islamic Decrees], Beirut 1985, 1/287; Haythami, Ali ibn Akbar, Majma' al-Zava'id va Manba' al-fava'id [Complex of Appendages and Source of Benefits], Beirut 1987, 7/152.

Sometimes this two-layer system has been called '*Ta'wil* and *Tafsir*'[12] or 'Tanzil and *Ta'wil*'[13]. Additionally, in some traditions, we also encounter the four-dimensional system. In some traditions, the four titles '*Ibarat* (phrases), *Isharat* (hints), *Lata'yf* (Subtleties), and *Haqayiq* (truths) are named as four dimensions of the Qur'an.[14] Also, a significant number of traditions have mentioned the four titles of '*Zahir*, *Batin*, *Hadd*, and *Matla*' as four meanings of the Qur'an and its verses.[15] Considering the prevalence of the latter narratives and its harmony with the set of the traditions of *Zahir* and *Batin*, and also considering that these four terms have been explained and interpreted in traditions themselves, we will also explain and analyze this four-dimensional system.

2.1 An explanation of the four-semantic system of Zahir, Batin, Hadd, and Matla'

A number of Hadiths from the Prophet Mohammad and his family indicate that there are various levels of meanings in the Holy Qur'an, such as the following:

In truth, the Qur'an possesses an interior and exterior.[16]

In truth, the Qur'an possesses an interior and exterior, and its interior possesses another interior up to seven interiors.[17]

No verse is in the Qur'an but it possesses exterior and interior, and no *Harf* is in the Qur'an but it possesses the limited meaning (*Hadd*) and the highest meaning (*Matla'*).[18]

No verse is in the Qur'an but it possesses four meanings: outer (*Zahir*), inner (*Batin*), limited (*Hadd*), and highest (*Matla'*).[19]

---

[12] Suyuti, The perfect Guide, 2/1189; Majlisi, Muhammad Baqer, Behar al-anvar [Seas of Lights], Beirut 1983, 33/133.62/138.

[13] Kulayni, The Most Authentic Book of Shiite Traditions, 1/23; 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'du, Kitab al-tafsir [The Book of Qur'an Interpretation], Beirut 1991, 1/22.

[14] See Zarkashi, The Proof in the Sciences of the Qur'an, 2/290; Majlisi, Seas of Lights, 92/20.103.

[15] See Tabari, Muhammad ibn Jarir, Jami' al-Bayan'An Ta'wil Aay al-Qur'an [The Comprehensive Explanation in Interpretation of the Qur'an], Cairo 2008, 1/61; Haythami, Complex of Appendages and Source of Benefits, 7/152; Hindi, 'Ala'uddin Muttaqi, Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqval wa al-Af'al [Treasure of the Doers for Good Words and Good Deeds], Beirut 1988, 2/505; Zarkashi, The Proof in the Sciences of the Qur'an, 2/148; Ibn Hibban, Muhammad, Sahih -u Ibn Hibban [The Sound Traditions collected by Ibn Hibban], Beirut 1984, 1/146; Suyuti, Jalal al-din, Jam'ul Jawami' [The Collection of Collections], Beirut 2016, 1/695; Abu Ya'la, Ahmad Ibn Ali, Musnad -u Abi Ya'la [Tradition Book of Abu Ya'la], Damascus 1984, 9/80.

[16] Kulayni, The Most Authentic Book of Shiite Traditions, 4/549.

[17] 'Amuli, Sayyed haydar, Sh. Jami-u al-asrar [The Whole of Secrets], Tehran 1989, 530.

[18] 'Amudi, Ali ibn Abi Ali, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam [Perfect Conceptualization of the Foundations of Islamic Decrees], Beirut 1985, 1/287; Ayyashi, The Book of Qu'ran Interpretation, 1/11; Saffar, Muhammad ibn Hasan, Basa'yr Al-Darajat al-Kubra fi Faza'el -e 'Al -e Muhammad [Great Grades of Insights in Virtues of the Family of the Prophet Mohammad], Tehran 1984, 216.

[19] Fayz -e Kashani, Muhammad ibn Shah Murteza, Kitab Al-Safi fi Tafsir al-Qur'an [The Elite in Interpretation of the Qur'an], Tehran 1998, 1/69.

It is possible to summarize a series of narratives that refer to this four-meaning system in the following three sentences:

1. The Qur'an possesses outer (*Zahir*), inner (*Batin*), limited (*Hadd*), and highest (*Matla'*) meanings.
2. Each verse (*Ayah*) of the Qur'an possesses the outer, inner, limited, and highest meanings.
3. Each *Harf* of the Qur'an possesses the outer, inner, limited, and highest meanings.

The above sentences can be explained through the following figure (Note: A = Ayah; H = Harf; Q = Qur'an).

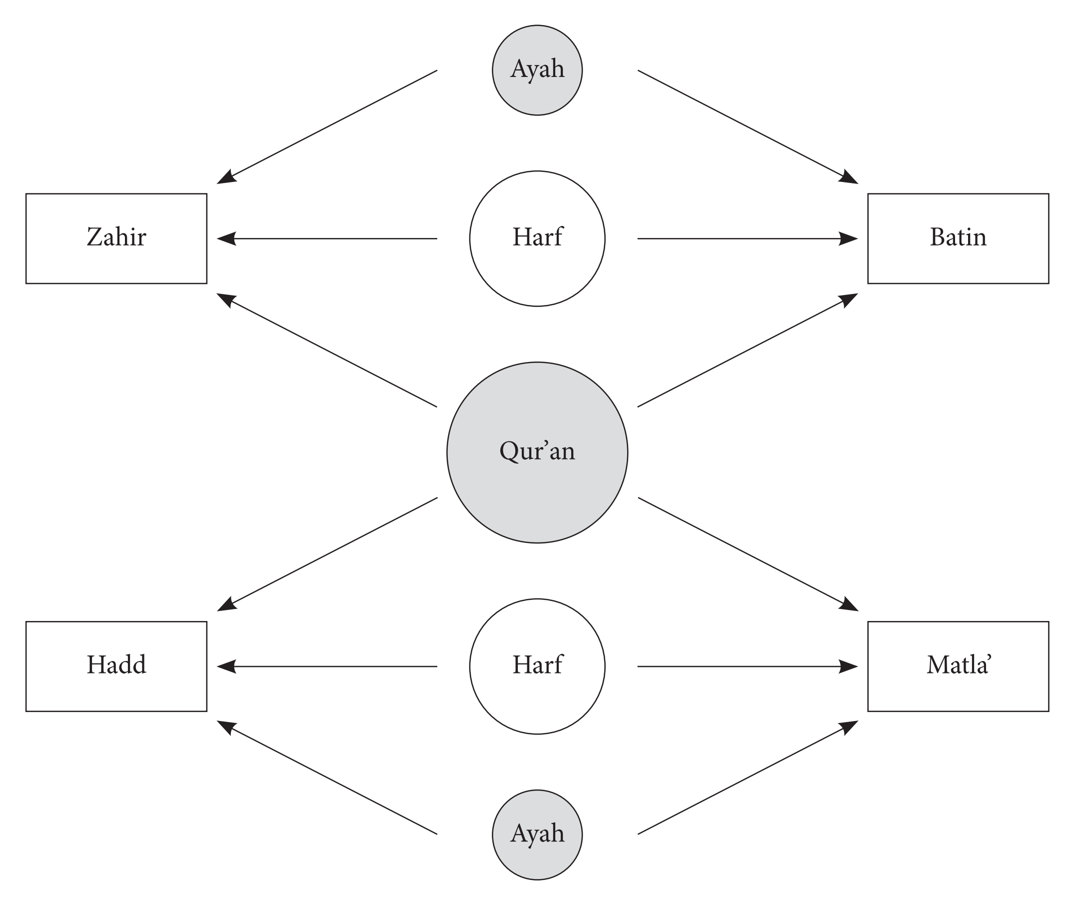


Fig. 1: Four meanings (zahir, batin, hadd and matla') for the Qur'an and its components (harf and ayah)

We can clearly understand what is intended by the terms "Qur'an" and "verse", but other terms such as '*Harf*', '*Zahir*', '*Batin*', '*Hadd*' and '*Matla'*' need clarification.

2.1.1 The meaning of "Harf"

At first glance, it seems that '*Harf*' (in plural, *Ahruf*) means an alphabetical letter, but according to tradition it can actually mean two things:

1) A letter of the alphabet.
2) A "genre" of speech.

Although several traditions adhere to the first meaning,[20] and even some Islamic scholars like *Mulla Sadra* were inclined towards this idea,[21] in this context the second seems more reasonable.

The following traditions verify that the word '*Harf*' in the traditions of '*Zahir and Batin*' means a type of expression, not a letter of the alphabet.

> The Prophet said: The Qur'an is revealed in seven *Ahruf*: command, forbidding, persuasion [towards heaven], frightening [from hell], argument, story, and proverb.[22]

> Imam Ali said: Verily, God has sent down the Qur'an in seven styles, each style per se is complete: command, prohibition, persuasion [towards heaven], frightening [from hell], argument, story, and proverb.[23]

As can be seen, both traditions concern the same subject matter, but in the first the word '*Sab'at Ahruf*' and in the second the word '*Sab'at Sqsam*, seven types' are used. This replacement indicates that the word '*Harf*' used in some traditions has the meaning of 'a type of expression'.

Through this interpretation of the word '*Harf*', we can explain the intended meaning of the statement "each *Harf* of the Qur'an possesses outer, inner, limited and higher meaning" to be that when reading the Qur'an one may find it with diverse features; sometimes it appears to be a storybook, sometimes it seems to be a book of ethics, sometimes it sounds like a law book, etc. It should be understood that each feature of the Qur'an possesses a deeper meaning in addition to the outward meaning. In other words, the theory of "*Zahir and Batin*" applies not only to certain features of the Qur'an such as proverbs for example but also includes all features, even Qur'anic law. This theory contrasts with the theory whereby Islamic law is explained by literal language and that we should therefore understand it only by a literalistic interpretation.

---

[20] *'Abdullah ibn Sinan* who has said the following: "I asked *abu 'Abdullah* (a.s.) about the interpretation of the verse of the holy Qur'an, 'In the Name of Allah, the Beneficent, the Merciful.' The Imam replied, 'The first letter B in the Arabic version signifies *Baha'Ullah* and means beauty of Allah. The second letter S' signifies Sana 'Ullah and means radiance of Allah. The third letter M signifies *Majdullah* and means the Grandeur of Allah or according to some other narrators, *Majdullah* means Kingdom of Allah. Allah means; Lord of all things. And *al-Rahman* means the Beneficent to all of His creatures in general. *Al-Rahim* means the Most Merciful to believers in particular.'"

[21] See Mulla Sadra, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī, Mafatih al-ghayb [Keys of Unseen World], transl. into Persian by Muhammad Khajavi, Tehran 2005, 22–26.

[22] Tabari, The Comprehensive Explanation in Interpretation of the Qur'an, 1/87.

[23] Fayz -e Kashani, The Elite in Interpretation of the Qur'an, 1/52.

2.1.2 The meaning of "Zahir and Batin"

In some traditions, the structural form of Qur'anic passages is intended by the word '*Zahir*', not the outward meaning of it. In these traditions, '*Batin*' means 'meaning', including all levels of meanings from a surface (external) meaning to a deeper one. In fact, these traditions note that both the structure and the meaning of the Qur'an are remarkable. The rhythmic letters, words, and statements in the Qur'an also possess deep meanings. The following traditions imply the application of '*Zahir* and *Batin*'.

Imam Ali said: Certainly, the outside of the Qur'an is wonderful and its inside is deep (in meaning). Its wonders will never cease, its amazements will never pass away.[24]

The outside of the Qur'an is reciting and its inside is understanding.[25]

The outside of the Qur'an is reciting and its inside is '*Ta'wil*, hermeneutics'.[26]

Clearly, it is the words of the Qur'an that are recited, not their meaning! Therefore, the term '*Zahirw*' in this group of traditions refers only to the words of the Qur'an and their extraordinary structure.

There are traditions such as the following which interpret "*Zahir*" as literal meaning and "*Batin*" as the wider context including all levels of non-literal meanings.

Imam Baqir said: The outside of the Qur'an is the meaning that includes only the people to whom the verses of the Qur'an were sent down, and its inside is the meaning that includes other people – those who are similar to the first group throughout history.[27]

The Prophet said: The outside of the Qur'an is God's law and its inside is His knowledge.[28]

Imam Sadiq said: The outside of the Qur'an is '*Tanzil*, revelation', and its inside is "*Ta'wil*, hermeneutics".[29]

From the above traditions, it can be inferred that the Qur'an has meanings other than the literal ones.

2.1.3 The meaning of "Hadd" and "Matla'"

On the one hand, it seems, the terms '*Hadd* and *Matla'*' have the same meaning as that of '*Zahir* and *Batin*' but these are expressed differently. On the other

[24] Sharif Razi, Nahj Al-Balaghah [The Way of Rhetoric], Tehran 1991, Sermon No. 18.
[25] Fayz -e Kashani, The Elite in Interpretation of the Qur'an, 1/69.
[26] Alusi, The Spirit of Meanings in Interpretation of the Qur'an, 1/7.
[27] Fayz -e Kashani, The Elite in Interpretation of the Qur'an, 1/67.
[28] Majlisi, Seas of Lights, 74/136.
[29] Saffar, Muhammad ibn Hasan, Basa'yr Al-Darajat al-Kubra fi Faza'el -e 'Al -e Muhammad [Great Grades of Insights in Virtues of the Family of the Prophet Mohammad], Tehran 1984, 216.

hand, some traditions assert that there are four levels of meaning for the Qur'an; '*Zahir*', '*Batin*', '*Hadd*' an '*Matla*''.

'*Hadd*' literally means 'limit'. So '*Hadd*' is a limited meaning, it is the meaning intended by its authors. It can be understood lexically, grammatically, and historically regarding the context in which a text occurs, and this meaning is the intended meaning at the time of revelation. This meaning is not necessarily eternal, because it is limited by several things: whoever uses it, the context in which it is used, who is being addressed by the word, and the time period as well as the location spoken of.

The term '*Matla*'' literally means 'the place from which the sun rises', and in this case, it means the highest and most comprehensive meaning that was intended by God. It may be said that '*Matla*'' is the broadest meaning that could be intended by God with His word. Therefore, the juxtaposition of '*Hadd*' and '*Matla*'' implies that '*Matla*'' is the unlimited meaning.

This could be illustrated by the following example. Suppose a teacher is to advise his student: "Be careful never to throw your wastepaper onto the floor of the classroom!" The literal meaning of this statement is very clear and a primary school student would easily understand it, but in the teacher's mind, this advice originates from a much higher and broader idea, i. e., cleanliness is a value. If the student understands the "*Matla*'" of the statement, he realizes that the statement can be taken metaphorically and includes many cases other than its literal meaning. Therefore, he realizes that he shouldn't pollute the environment, whether that is a classroom or a street, be it solely with wastepaper or with other things.[30]

We can conclude that '*Hadd*' is the limit of '*Zahir*, outer meaning (literal)', and '*Matla*'' is the highest (ultimate) degree of '*Batin*, inner meaning (non-literal)'.

Figure 2 shows the relationship between all of the conceptions.

Since each person has a different capacity of understanding and since the expounding of subtle knowledge is not without danger of misinterpretation, the Qur'an directs its teachings primarily at the level of the common human. In this manner, the subtlest of meanings can be explained and multiple meanings and ideas are expressed to the ordinary person by co-relating them to concrete sensory meanings. The Qur'an reveals itself in a way so that each person benefits according to his own capacity. The Qur'an itself emphasizes this idea:

Truly We have appointed it a lecture in Arabic so that you may perhaps understand and indeed in the source of the Book, which We possess, it is sublime, decisive. (Q 43:3–4)

God describes the different capacities of human comprehension in the following metaphor.

---

[30] See for more explanation: Shaker, Muhammad Kazem, Raweshha-ye Ta'wil-e Qur'an [Methods of Qur'an Interpretation], Qom 2003, 101.

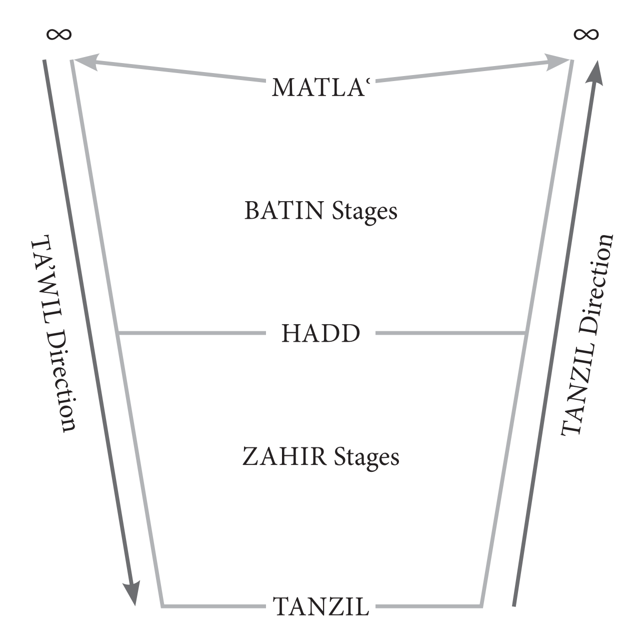


Fig. 2: The process of tanzil and the process of ta'wil

He sends down water from the sky, so that valleys flow according to their measure. (Q 13:17)

And the Prophet, in a famous tradition says: "We prophets, talk to the people, according to the capacity of their intellects."[31]

We can conclude that the Qur'an has various grades of meaning. They are, however, placed vertically one behind the other. They are not ranked side by side.

3. Multiple-meaning foundations in the interpretation of the Qur'an and holy texts

It seems as though the explanation provided for the multi-dimensional "*Zahir – Batin – Hadd – Matla'*" model is itself a manifestation of this multi-dimensional philosophy. Thus, in order to demonstrate that this model not only relies on several religious narratives from the leaders of Islam, we examine the linguistic study of the basics of this model.

Here we refer to two basic assumptions.

1) The role of the audience's socio-cultural context in determining the meaning of a text.

2) The coinage of words for the spirit of meanings.

---

[31] See TABATABA'I, The Qu'ran in Islam, 22–24.

The first one has been suggested by some contemporary linguists. The second one has long been presented by Muslim scholars. These two basic premises challenge the apparent sense of the text's monopoly of meaning. Likewise, both bases give the human thought the ability, based on its understanding of the speaker's characteristics and the socio-cultural conditions of the primary audience, firstly to discover the historical meaning of the text and then, according to the conditions of a contemporary audience, to deduce new meanings from the old text.

3.1 The role of the audience's socio-cultural context in determining the meaning of a text

On the one hand, no one doubts that words without a sentence, phrase, and context have no definite meaning, and, on the other hand, the context is not limited to verbal context, but as linguists have said, every text has two contexts: its "linguistic context" and "the context of the situation". That is why some scholars call the linguistic situation "co-text" and the non-linguistic situation "context".[32] Muslim scholars have always emphasized that the text should be meaningful according to vocal signs (Qarayen -e Maqali) and situational signs (Qarayen -e Maqami).[33] As a word has different meanings in different vocal contexts, the meaning of a text is also signified by the socio-cultural context. If the socio-cultural context is completely changed, the initial meaning of the text – which the original audience could understand – might be "meaningless" to a new audience. The meaningfulness of a word in a particular socio-cultural context and its meaninglessness in a totally different situation is just like someone's laughter that is "meaningful" in one situation and "meaningless" in another situation. Suppose someone laughs loudly and continuously at the funeral of their child. This laughter is not meaningful for the audience in this situation, while their laughter at their child's wedding will be meaningful to everyone. Of course, this does not mean one hundred percent relativity in determining the meaning of a text, but every word in each situation has a basic meaning that a textual context and a situational context could determine in its definite meaning. Consequently, some linguists have divided the meanings of a word in each language into two parts, "basic meaning" and "relational meaning". *Toshihiko Izutsu* (1914–1993), a semantic and contemporary Qur'an scholar, by using an example explains "basic meaning" and "relational meaning" of words:

> Each individual word, taken separately, has its own basic meaning or conceptual content on which it will keep its hold even if we take the word out of its context. The word

---

[32] See Al-Talhi, Raddatullah ibn Raddah, Dalalat al-Siaq [Indication of Context], Mecca 1997, 40.

[33] See Babaei, Ali Akbar, Qawa'ed -e Tafsir -e Qur'an [The Rules of the Qur'an Interpretation], Tehran 2016, 120–231.

Kitab (book), for example, means basically the same thing whether it is found in the Qur'an or outside of the Qur'an. This word, as long as it is actually felt by the speech community to be one word, keeps its fundamental meaning – in this case, a very general and non-specified meaning of 'book' – wherever it is found, whether it happens to be used as a key-term in a given system of concepts or more generally outside that particular system. This constant semantic element which remains attached to the word wherever it goes and however it is used, we may call the 'basic' meaning of the word. This, however, does not exhaust the meaning of the word. And here begins the second aspect of word-meaning to which reference has just been made.

In the Qur'anic context, the word *Kitab* assumes an unusual importance as the sign of a very particular religious concept surrounded by a halo of sanctity. This comes from the fact that in this context the word stands in a very close relation to the concept of Divine Revelation, or rather various concepts having direct reference to Revelation. This means that the simple word *Kitab*, with its simple basic meaning 'book', once introduced into a particular system and given a certain definite position in it, acquires a lot of new semantic elements arising out of this particular situation, and also out of the various relations it is made to bear to other major concepts of that system. And, as happens very often, the new elements tend gravely to affect and even modify essentially the original meaning structure of the word. Thus in this case, the word *Kitab*, as soon as it is introduced into the Islamic conceptual system, is put into a close connection with such important Qur'anic words as Allah, Wahy (revelation), *Tanzil* (sending down, of Divine words), *Nabi* (Prophet), AHL (people; in the particular combination of *Ahl al_kitab* – the people of the Scripture – meaning peoples who possess a Book of Revelation like the Christians and the Jews, etc.).

A – the word *Kitab* in an ordinary context showing the basic meaning of 'book' pure and simple.

B – the same word *Kitab* in the semantic field of Revelation peculiar to the Qur'an.

Henceforward, the word in the characteristically Qur'anic context will have to be understood in terms of all these related terms and this association alone gives the word *Kitab* very special semantic coloring, that is, very complex and particular meaning structure which it would never have acquired if it remained outside this system. It is to be noticed that this is also part of the meaning of the word *Kitab* as long as it is used in the Qur'anic context – an exceedingly important and essential part of its meaning, indeed, far more important than the 'basic' meaning itself. This I would call in this book, the 'relational' meaning of the word to distinguish it from the latter.[34]

About the significance of the socio-cultural context in determining the definite meaning of a text, *Izutsu* said:

It remains now to say a word about the real nature of what I have called 'basic' meaning in distinction from the 'relational'. It must be kept in mind that the 'basic' meaning which, as I said, a word carries with it everywhere and always as its conceptual core or kernel, and which, therefore, does not change in whatever system the word may be put, as long as it is felt by the community to be one word – this 'basic' meaning is in reality but a methodological concept, that is to say, a theoretic postulate which proves useful

[34] Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Quran. Semantics of the Quranic Weltanschauung, Kuala Lumpur 2002, 12–13.

whenever we want to analyze the meaning of a word scientifically, which, however, we never find in this abstract form in the world of reality. We only assume as a working hypothesis the existence of some such thing in our semantical analysis of words because in most cases the assumption facilitates our analytic procedure and makes our understanding of word-meanings more systematic and scientifically exact. To say the truth, words are all complex social and cultural phenomena, and in the world of reality even a single word cannot be found, whose concrete meaning is covered completely by what I call 'basic' meaning. All words without exception are more or less markedly tinged with some special coloring coming from the peculiar structure of the cultural milieu in which they actually exist.[35]

Therefore, in order to determine the intended meaning of a speaker regarding a particular audience, we consider both the basic and relational meanings. Therefore, we must pay attention to the linguistic dimensions of the text including the root word, the literary meaning and the phonetic, spatial, and syntactic aspects, as well as the non-linguistic dimensions of the text including the topic of speech, the cultural and social contexts, and the speaker's and addressee's characteristics. In other words, the basic meaning will be able to be used in various contexts. But in every case, it appears in a specific form of the meaning. This is also applicable to the meanings of the Qur'anic verses and other religious texts. Therefore, only the basic meanings of the Qur'an and the main messages of the Qur'an can be inferred in various situations and circumstances of different times and societies, and this is what has been mentioned in Islamic narratives as "*Batin*" and "*Ta'wil*" of the Qur'an. Therefore, in the interpretation of the Qur'an, one has to pass through some of the meanings that belonged to the specific circumstances of the early period of Islam, so that the main contents of the Qur'an could work over time. Hence, it is stated in some hadith that "the Qur'an possesses "*Tanzil*" and "*Ta'wil*", and the "*Ta'wil*" of the Qur'an is like the sun and the moon; it runs through history as same as the sun and the moon run along on their courses in cosmos".[36] It should be noted that this hadith does not say that the "*Tanzil*"[37] of the Qur'an is like the sun and the moon running along on their courses through time, but its *Ta'wil* which is the same as the inner meaning of the Qur'an, is like sun and moon running through the time, i. e. the Qur'anic verses have specific meaning appropriate to each time. The Qur'an itself has a parable in this regard:

He sends down water from the sky, and riverbeds flow according to their capacity. The current carries swelling froth. And from what they heat in fire of ornaments or utensils comes a similar froth. Thus God exemplifies truth and falsehood. As for the froth, it is swept away, but what benefits the people remains in the ground. Thus God presents the analogies. (Q 13:17)

[35] Izutsu, God and Man in the Quran, 15–16.
[36] Majlisi, Seas of Lights, 23/79.
[37] *Tanzil* is used for two meanings: 1. Words of the Qur'an; 2. Outward meaning of the Qur'an.

This parable is also applicable to the Qur'an itself.[38] Because the Qur'anic revelation also came from heaven, it flowed through the valley (i. e. society) of Mecca and Medina. Therefore, new readings are needed to continue its flow into other valleys (i. e. societies). Certainly, these new readings are possible when they are based on the *Batin* of the Qur'an, and not merely on the apparent meaning of the Qur'an. Therefore, in a hadith narrated by the Prophet Muhammad, it says: "you have read the Qur'an from its *Zahir*, and I read it according to its *Batin*".

3.2 The coinage of words for the spirit of meanings

One of the theories which lead to "multi-meaning" in many Qur'anic terms and phrases when applied to the Qur'anic interpretation is "the coinage of words for the spirit of meanings". Many Muslim scholars from the time of *Al-Ghazali* (1051–1111) have maintained that the individual words have been coined for the spirit of meanings. According to this viewpoint, the specifications of the examples of a meaning have not been considered in terms of coining a word for that meaning. The term "spirit of meaning" is a core and common concept among various samples, which is referred to as "basic meaning" in *Izutsu*'s expression. The origin of this theory was that Muslim scholars in the holy Qur'an encountered words such as "*'Arsh*" (Throne), "*Kursi*" (Seat), "*Lowh*" (Tablet), "*Qalam*" (Pen), and "*Mizan*" (Balance). In fact, such words are "metaphors", while they have physical examples familiar to all people, used in the case of God and the Unseen World, which, of course, these physical qualities cannot be considered for them. The theory of coining words for the spirit of meanings is apparently expressed for the first time by *Abu Hamid Ghazali*. He has expressed this view in his book, *Jawahir Al-Quran*. About the spirit of the meaning of "*Qalam*", he says: *Qalam* is a device with which they write something down. But whether the pen is made either by wood or straw is not considered in the meaning of *Qalam*. So, if in the universe there is something that records the role of knowledge in the notebook of the hearts, it is better to name the pen. On this basis, everything has a truth that is its soul, so if a person comes to the soul of things, he becomes spiritual.[39] In his other works, *Ghazali* also emphasized this view. In the book *Meshkat al-Anwar*, on the occasion of the interpretation of the verse of Light (Q 24:35), he used the term "Spirit of meanings" and spoke of the spirit of the words "*Mishkat*" (niche), "*Misbah*" (Lamp), "*Zujajah*" (Glass) and "*Shajarah*" (Tree), "*Zayt*" (Oil) and "Nar" (Fire).[40] After *Ghazali*, some other prominent scholars have also emphasized this view. *Mohiyeddin Ibn Arabi* (1164–1240),

---

[38] See TABATABA'I, The Qu'ran in Islam, 24.

[39] See GHAZALI, ABU HAMID, Jawahir Al-Qur'an [The Jewels of the Qur'an], Beirut 1990, 48–51.

[40] See GHAZALI, ABU HAMID, Mishkat al-Anvar [The Niche of Lights], Cairo 1964, 65–72.

relying on this theory, has confirmed a multi-meaning in Qur'an interpretation. For example, *Ibn Arabi* on occasion of interpreting the verse "God is the Provider, the One with Power, the Strong" (Q 51:58), has divided 'provision' (*Rizq*) and 'the provided' (*Marzuq*) into physical and spiritual. According to him, in the 'Being', the first Provision (*Rizq*) and the first Provided (*Marzuq*) is supernatural and appears in 'Divine Names' (*Asmaullah*). In the lower levels, there are 'Spirits' which have the provision of Hallelujah (*Tasbih*).[41] The great Shiite Muslim philosopher *Mulla Sadra* (1572–1672) also accepted this theory in his works and highly praises *Ghazali* for the sake of theorizing it.[42] In explanation of the term "*Mizan*" (Balance), he wrote: The word "*Mizan*" was coined for anything that is a scale for an object, whether physical or intellectual, without being conditional on a certain form.[43] Based on this theory, *Mulla Sadra* by interpreting some of Qur'anic metaphers has come to the "multi-meaning" idea and, for example, has said about the '*'Arsh*' and '*Kursi*' that the examples of these two concepts could be seen in '*Zahir*', '*Batin*', and the '*Batin* of *Batin*' of human being.[44] *Fayz -e Kashani* (1598–1680) also says that the word '*Qalam*' should not be interpreted as the physical meaning.[45] Among contemporaries, *Muhammad Hosayn Tabatabai* (1903–1981), on the same basis, has interpreted the allegorical words of the Qur'an. In the interpretation of verse 8 of chapter 21, about '*'Arsh*', he says:

> The criterion for distinguishing the "basic meaning" of a word is that with the continuation of core of the meaning, the word can still be applied to that meaning, although the specifications of the examples of that meaning change over time. For example, "light" first came into being as a means of illumination in the dark of the night, and at that time it meant a container in which there was a wick and the fatty material that burned then this name transmitted to something like candles and oil lanterns, and this name continually transmitted from one instance to another, so that in our time we used electric lights that have nothing in common with the first instance and its form, except for the means of illumination in the dark and that is why it is really called the light.[46]

When interpreting the verse "So stay away from the abomination of idols" (Q 22:30), which appears to prohibit idolatry, *Tabataba'i* expands the concept 'idol' to the wider meanings. He says: Polytheism is not exclusive to the worship of 'idols', but it envelops any entity other than God, even including one's own person. That is, if someone obeyed his desires instead of obeying God, he has

---

41 Ibn -e 'Arabi, Muhyi Al-Din, Al-Futuhat Al-Makkiyah [The Meccan Spiritual Openings], Beirut 1998, 2/462.

42 Mulla Sadra, Keys of Unseen World, 94–98.

43 Mulla Sadra, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī, Tafsir Al-Qur'an Al-Karim [The Interpretation of the Holy Qur'an], Qum 1983, 4/150–151.

44 Mulla Sadra, Keys of Unseen World, 88–89.

45 Fayz -e Kashani, The Elite in Interpretation of the Qur'an, 1/67–68.

46 Tabataba'i, Muhammad Hosayn, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an [The Balance in the Interpretation of the Qur'an], Beirut 1991, 14/129–130.

become a polytheist. Ultimately, he considers any neglection as to God as *Shirk* (polytheism).[47] *Tabataba'i* adds: Similarly, the emergence of a simple meaning of a verse and the emergence of a broader meaning followed by it, as well as the emergence of a meaning under another meaning, flows throughout the holy Qur'an. Taking into account these meanings, the meaning of the well-known hadith is understood so that the Prophet says: Verily, the Qur'an has an outward and an inward. The inward of the Qur'an has another inward up to seven inside.[48]

Ayatollah Khomeini (1902–1989) also holds that the idea of "coining words for the spirits of meanings" originated from the references of saints and sayings of mystics. He considers thinking about this idea as an example of applying the hadith: "a moment of thought is better than sixty years of worship".[49] He also considers this rule the key to doors of knowledge and the basis of all the principles of understanding the secrets of the Qur'an.[50] *Javadi Amuli*, a great contemporary *Shiite* Qur'an commentator, says about this theory:

> The words have been coined for the spirits of meanings, not their formats, and the characteristics of the case do not play a part in the scope of concepts, and the comprehensive meaning can possess the different models including natural, imaginary (*Al-mithal*), and rational models.[51]

This statement by *Javadi Amuli* also confirms the application of multi-meaning theory in the Qur'an interpretation.

3.2.1 A critique of the idea of coining words for the spirit of meanings

It seems that the proponents of the theory of "coining words for the spirit of the meanings" are practically saying the same thing as those holding the theory of dividing meaning into two meanings, "basic" and "relational". If we consider these two theories to be two types of expressions for one purpose, it should be noted that what *Izutsu* has said is easily to be verified, but what Muslim scholars have called 'the coining words for the spirit of the meanings', is not easily verifiable. Because what is said about the basic and the relational meanings is the use of a word in different occurrences. By examining examples of the use of a term in a variety of ways, anyone can find that despite a common semantic spirit in all usages, the speaker's intended meaning is different in every application. But the

---

47 Tabataba'i, The Qu'ran in Islam, 20–21.

48 Tabataba'i, The Qu'ran in Islam, 22.

49 See Fayz -e Kashani, Muhammad ibn Shah Murteza, Al-Mahajjah al-Bayza' fi Tahzib al-Ihya [The Clear Way for the Modification of the Book 'Al-Ihya' from Ghazzali], Qom 2007, 8/193.

50 Khumayni, Sayyid Ruhullah, Misbah al-Hidaya Ela al-Khilafah wa al-Vilayah [The Light of Guidance towards Caliphate and Leadership], Tehran 1994, 39.

51 Javadi 'Amuli, 'Abdullah, Tasnim [The Fountain of Paradise], Qum 2002, 3/228.

theory of 'coining words for the spirit of meanings' is related to the position of the coinage of a word for a meaning, not the position of the usage of a word in different cases. They believe that every word is coined for the spirit of meaning – from the abstraction to specification and details. This is contrary to the factual situation in this respect. Because every word put forth by man at the beginning had an external and objective and material example with individual characteristics and details. Therefore, in the initial state, human beings have never used a word for abstract meaning. But rather they apply it to a very specific case. Afterwards, they extended the application to other cases that are similar to the original one. Therefore, in the use of words – after initially coining them for meanings – the issue of the spirit of meaning or basic meaning is formed, not when a new word is invented. Another point when criticizing the theory of "coining words for the spirit of meaning", is to argue that the proponents of this theory have exclusively considered this for the metaphors of the Qur'an, while there is no reason for this restriction. But this deficiency does not exist in the theory of dividing meaning into basic and relational. According to this theory, in order to get the correct meaning of each word, both the basic meaning and the relational meaning must be taken into consideration. For example, when a word such as '*Kursi* = seat' is used in conjunction with God, it is clear that its intended meaning is different from the use of the same term in relation to a human being. The result is that both theories are efficient and useful for a better understanding of religious texts. But the theory of 'coining words for the spirit of meanings' seems to have two major deficiencies: One is that it is not verifiable, but the process of coining words in practice is contrary to the claim of this theory. The other is that there is no reason for restricting the application of this theory to metaphors of the Qur'an alone. But the theory of dividing the meaning of words does not contain any of these deficiencies in the basic sense and is a very effective theory for understanding religious texts such as the Qur'an and the Bible.

4. The implications of using the multi-meaning system for the interpretation of the Qur'an

If the commentators of the Qur'an interpret it in accordance with linguistic principles, one of which being to pay due attention to the role of relational issues, the interpretation of the Qur'an should be regularly revised. If this condition is fulfilled, today's audience of the Qur'an will be faced with new exegetical products. That is why *Tabataba'i* has said that the holy Qur'an requires a new interpretation every two years. One of the most important criteria to be considered for understanding the meanings of the Qur'an is to pay attention to the purpose of religious teachings. If we can understand the main purposes intended by the author of the text, we will understand the correct meaning of the phrases and

individual words of the Qur'an. For example, building a moral community with people who are ethically oriented is undoubtedly one of the goals and objectives of the Qur'an. Because according to a well-known hadith, Prophet Muhammad has said, "I have been sent only for the purpose of perfecting moral virtues".[52] He also said: "The best of you are those who have the best morals".[53] Therefore, this goal and purpose should be seen in all the propositions and teachings of the Qur'an, and their meaning should be presented to us based on this purpose. Today, the literal and apparent meanings of the Qur'an can never lead us to this destination, because at the time the Qur'an came down it used words and concepts in accordance with the understanding of the people and their circumstances. Hence, in another tradition of the Prophet of Islam he has said: "We are a group of prophets talking with people based on their wisdom".[54] *Tabatabai*, in discussing '*Zahir*' and '*Batin*', concludes that the statements of the Qur'an, regarding the truths within it, are all like proverbs. That is to say, the divine teachings, which are much higher than the normal level of thoughts, are proverbs that have been brought up to bring these teachings closer to our minds. He emphasizes that this is not exclusive to verses described in terms such as '*Mathal* = proverb' or "*Amthal* = proverbs", but that all the Quranic verses, as to the higher teachings that are the true purposes of the Qur'an, are like proverbs.[55] It should be added that this issue does not exclusively apply to the Qur'anic verses and propositions in which there is mention of God and the unseen universe (*Al-'Alam Al-Ghayb*) and the throne (*'Arsh*) and seat (*Kursi*) of God, but also the rest of the Qur'an, including the jurisprudential rulings. Therefore, the literal meaning of the jurisprudential verses is not sufficient. One should also seek to discover their 'spirit of meaning'. For example, when we examine the verses related to Islamic taxes (*Khums* and *Zakat*), the well thought out function of these decrees is that society does not have to be in such a way that certain individuals profit from more community facilities, while other people go to bed hungry. But unfortunately, the religious centers instead of paying attention to the purpose of *Khums* and *Zakat* in the Qur'an, have used the money earned from *Khums* and *Zakat* to get themselves involved in some useless details and filled their thick books with these materials. Interestingly, the exorbitant cost of leading these so-called scholarly debates is taken from *Khums*! Therefore, the money earned by *Khums* and *Zakat*, which was supposed to reduce class divisions and eradicate social corruption from the root, was instead for the most part devoted to the students of the religious sciences and their professors to deal

---

[52] Bayhaqi, Abubakr, Al-Sunan Al-Kubra [The Great Tradition], (Beirut 2003, 10/192; Tabrisi, Fazl ibn Hasan, Makarim Al-Akhlaq [The Virtues of Ethics], Qum 1992, 277.

[53] Harrani, Ibn Shu'bah, Tuhaf Al-'Uqul [Gifts of Minds], Qum 2004, 45.

[54] Majlisi, Seas of Lights, 1/37.

[55] Tabataba'i, The Qu'ran in Islam, 25.

with some jurisprudential commands. They are engaged in some nonsignificant debates about verbal meanings of Qur'anic words! For example, since the Qur'an has said about the use of '*Khums*': '*Li al-fuqara wa al-masakin* = for the poor and needy', many commentators have argued about the difference between "*Faqir*" and "*Miskin*" and which of them needs more! It is easy to understand that the purpose of these verses is social and economic provision. The main meaning of these verses is that Muslims should seek to establish a social security system that will solve the problems of low-income people by taxing owners of high incomes. Also, with this tax money, public facilities could be expanded so that everyone can live comfortably in society. Similarly, when verses of the Qur'an deal with inheritance or criminal sentences, the spirit of their meaning is the establishment of social justice. Because according to the Qur'an itself, all the prophets have come to help people to rise up for justice. Everyone knows, that at any time society should strive for the maximum of justice that can be achieved. If so, today, when we look at the apparent meanings of many of the Qur'anic verses regarding legal and criminal laws, they are now not so, despite the fact that they were the bearer of justice message at the time of the revelation of the Qur'an. In such cases, we say that the apparent meaning is the opposite of the inner meaning and the Qur'an needs to be read in accordance with its inward meaning. The only issue that remains here is: what is the criterion for assessing the authenticity of esoteric meanings? In response, it should be said that 'logical and philosophical reason' in issues regarding theology and 'collective and rational intellect' in legal, social and economic issues could be used as the source and reference for assessing the authenticity of these meanings. The Qur'an says: "We made it an Arabic Qur'an, so that you may understand. And it is with Us, in the Source Book, sublime and wise" (Q 43:3–4). According to this verse, the Qur'an contains the great meanings and transcendental wisdom which is with God and it is only by reason that these meanings can be accessed. That is why when Imam Ali was asked whether he has access to a source other than the Qur'an, he answered: "No, except an understanding".[56] According to another Hadith, Imam Ali also said: "The Qur'an is a book, covered, between two flaps, and it does not speak. It should therefore necessarily have an interpreter. Men alone can be such interpreters".[57] With a dynamic and vivid reason, a new spirit in the texts of the past could be drowned and made alive and dynamic, which is why Imam Ali said: "Only wise people can be such interpreters". This hadith confirms that meaning of the Qur'an is not exclusive to what is intended at the time of revelation. It could be expanded by the horizon of "reader". Likewise, the samples (*Masadiq*) of Qur'anic concepts could be changed. Therefore, the

[56] See Ghazali, Abu Hamid, Ehya Al-'Ulum Al-Din [Reviving the Sciences of Religion], Beirut 1998, 1/333; Fayz -e Kashani, The Elite in Interpretation of the Qur'an, 1/67.

[57] Sharif Razi, The Way of Rhetoric, Sermon 125.

horizon of (text) should be considered for understanding the meaning. Thus, we encounter three horizons: Three intentions: intentio auctoris (of the author), intentio lectoris (of the reader), and intentio operis (of the work).

5. Conclusions

This paper has presented an argument for why the Qur'an has various layers of meanings. This study aimed to determine the main objectives for extending the Qur'anic meanings to what could be applied in different generations throughout history. It is a fact that when a sacred text moves on from its original audience, it is more likely to be misunderstood. One of the misconceptions in later generations is that they want to understand the text as it was understood by the early audience, that is, they only rely on the historical and literal meanings. In the past, Christians and today, Muslims are caught up in groups that do not understand the sacred text except for violence and murder! These are the wrongdoers which are mentioned in this verse of the Qur'an: "We send down something from the Qur'an [to serve] as healing and a mercy for believers, while wrongdoers are only increased in loss" (Q 18:82).

This research has shown that just as individual words, religious propositions and teachings also have two meanings, a "basic" and a "relational" one. The main message of these propositions arises in different ways depending on the different circumstances of the audience at different times.

The initial appearance of these texts manifests itself in *Tafsir -e tarikhi* (historical interpretation) and subsequent appearances in *Tafsir -e ʿasri* (an interpretation appropriate to each generation). The basic meaning of the sacred texts does not change; however, the relational meaning can be changed in accordance with different cultural-environmental contexts of societies throughout history. That is why *Rumi* says: "We took the essence from the Qur'an – we left the rest to the Donkeys" (*Ma ze Qur'an maghz ra bardashtim – mabaqi pish -e kharan andakhtim*).

The emphasis on the apparent meanings of the Qur'an and other religious texts only increases the already daily growing distance between the new generations and the religious texts and even the valuable essence of religion. Because when some of the religious propositions are meaningless to them, they assume that religion cannot have an important message for their lifestyle at all.

Relying on the findings of new hermeneutic studies we will have other interpretations of many verses in the Qur'an and of the Qur'an as a whole. As this new interpretation is not based on the literal meaning of the Qur'an, we could name it a kind of esoteric interpretation of the Qur'an. This type of esoteric interpretation is not like other previous ones such as the esoteric interpretations given by the *Ismaili* community or the narrations of the *Shiite* or *Sufis*.

If we accept the role of three horizons (horizons of author, text, and reader) in understanding the meaning of the text, we will encounter a new *tafsir* in terms of a new generation of our age. Likewise, if we recognize the three horizons for meaning, we will acknowledge that there is no ultimate meaning for some statements in religious texts and it makes no sense to claim there is only one authentic meaning for each statement.

These findings suggest that one of the implications of applying semantic layers is the unity of religions. Although the appearances of the laws and teachings of the sacred texts of various religions are different, of course, they have a common use.

Bibliography

Abu Ya'la, Ahmad Ibn Ali, Musnad -u Abi Ya'la [Tradition Book of Abu Ya'la], Damascus 1984.

Abu Zayd, Nasr Hamid, Ma'naye Matn [The Meaning of Text], transl. into Farsi by Murteza Kariminia, Tehran 2002.

Al-Jirani, Muhammad Ibn Hosayn, M'alim Usul al-Fiqh 'Enda Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah [Principles of Fundamentals of Jurisprudence according to Sunni Muslims], Al-Damam 1996.

Al-Talhi, Raddatullah ibn Raddah, Dalalat al-Siaq [Indication of Context], Mecca 1997.

Al-Tavvab, Ramazan, Mabahesi Dar Fiqh Al-Lughah Wa Zabanshenasi -e Arabi [Topics on Arabic Semantics and Linguistics], Transl. into Farsi by Hamid Reza Shaykhi, Tehran 1989.

Al-Zaruqi, 'Abd al-Majid, Usul al-Fiqh [Fundamentals of Jurisprudence], Beirut 2017.

'Alusi, Sayyid Mahmud, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-Sab' al-mathani [The Spirit of Meanings in Interpretation of the Qur'an], Beirut 1980.

Amudi, Ali ibn Abi Ali, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam [Perfect Conceptualization of the Foundations of Islamic Decrees], Beirut 1985.

'Amuli, Sayyed haydar, Jami-u al-asrar [The Whole of Secrets], Tehran 1989.

'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud, Kitab al-tafsir [The Book of Qur'an Interpretation], Beirut 1991.

Babaei, Ali Akbar, Qawa'ed -e Tafsir -e Qur'an [The Rules of the Qur'an Interpretation], Tehran 2016.

Bayhaqi, Abubakr, Al-Sunan Al-Kubra [The Great Tradition], Beirut 2003.

Dively Lauro, Elizabeth Ann, The Soul and Spirit of Scripture Within Origen Exegesis, The Bible in Ancient Christianity 3, Minneapolis 2005.

Fahim 'Aziz, 'Elm al-Tafsir [The Knowledge of Interpretation], Cairo 1986.

Fayz -e Kashani, Muhammad ibn Shah Murteza, Kitab Al-Safi fi Tafsir al-Qur'an [The Elite in Interpretation of the Qur'an], Tehran 1998.

Idem, Al-Mahajjah al-Bayza' fi Tahzib al-Ihya [The Clear Way for the Modification of the Book 'Al-Ihya' from Ghazzali], Qom 2007.

Ghazali, Abu Hamid, Mishkat al-Anvar [The Niche of Lights], Cairo 1964.

Idem, Jawahir Al-Qur'an [The Jewels of the Qur'an]. Beirut 1990.

Idem, Ehya Al-'Ulum Al-Din [Reviving the Sciences of Religion], Beirut 1998.
Harrani, Ibn Shu'bah, Tuhaf Al-'Uqul [Gifts of Minds], Qum 2004.
Haythami, Ali ibn Akbar, Majma' al-Zava'id va Manba' al-fava'id [Complex of Appendages and Source of Benefits], Beirut 1987.
Hindi, 'Ala'uddin Muttaqi, Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqval wa al-Af'al [Treasure of the Doers for Good Words and Good Deeds], Beirut 1988.
Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam [Perfect Conceptualization of the Foundations of Islamic Decrees], Beirut 1985.
Ibn Hibban, Muhammad, Sahih -u Ibn Hibban [The Sound Traditions collected by Ibn Hibban], Beirut 1984.
Ibn -e 'Arabi, Muhyi Al-Din, Al-Futuhat Al-Makkiyah [The Meccan Spiritual Openings], Beirut 1998.
Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung, Kuala Lumpur 2002.
Javadi 'Amuli, 'Abdullah, Tasnim [The Fountain of Paradise], Qum 2002.
Jewish Encyclopedia, New York and London 1901–1906.
Jurjani, 'Abd Al-Qahir, Asrar Al-Balaghah [The Secrets of Rhetoric], Qum 1984.
Khumayni, Sayyid Ruhullah, Misbah al-Hidaya Ela al-Khilafah wa al-Vilayah [The Light of Guidance towards Caliphate and Leadership], Tehran 1994.
Khurasani, Muhammad Kazim, Kifayat Al-'Usul [Principles of Jurisprudence], Qum 1996.
Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kafi [The Most Authentic Book of Shiite Traditions], Beirut 1981.
Maghribi, Nu'man ibn Muhammad, Ta'wil -u Da'a'm al-Islam [Interpretation of the Pillars of Islam], Beirut 2006.
Majlisi, Muhammad Baqer, Behar al-anvar [Seas of Lights], Beirut 1983.
Mulla Sadra, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī, Tafsir Al-Qur'an Al-Karim [The Interpretation of the Holy Qur'an], Qum 1983.
Idem, Mafatih al-ghayb [Keys of Unseen World], Transl. into Persian by Muhammad Khajavi, Tehran 2005.
Muzaffar, Muhammad Riza, AlMantiq [Logic], Beirut 1982.
Idem, Usul Al-Fiqh [Principles of Jurisprudence], Beirut 1983.
Nasir Khusrow, Abumu'in Hamiduddin, Khan al-Ikhvan [The Table for the Brothers], Tehran 1960.
Idem, Wajh -e Din [The Face of Religion], Tehran 1970.
Origen, On First Principles, New York 1965.
Rajaei, Muhammad Khalil, Ma'alim Al-Balaghah [Principles of Rhetoric], Shiraz 1981.
Safavi, Kurush, Negahi Tazeh Be Mas'ala -ye Chand M'anayi -e Wazhegani [A New Glance on Lexical Polysemy], Tehran 2002.
Saffar, Muhammad ibn Hasan, Basa'yr Al-Darajat al-Kubra fi Faza'el -e 'Al -e Muhammad [Great Grades of Insights in Virtues of the Family of the Prophet Mohammad], Tehran 1984.
Shaker, Muhammad Kazem, Raweshha-ye Ta'wil-e Qur'an [Methods of Qur'an Interpretation], Qom 2003.
Sharif Razi, Nahj Al-Balaghah [The Way of Rhetoric], Tehran 1991.
Suyuti, Jalal al-din, Al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-l- Ma'thur [The Scattered Pearls of Tradition-Based Exegesis], Beirut 1993.

Idem, Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an [The Perfect Guide to the Sciences of the Qu'ran], Beirut 1996.
Idem, Jam'ul Jawami' [The Collection of Collections], Beirut 2016.
Tabari, Muhammad ibn Jarir, Jami' al-Bayan'An Ta'wil Aay al-Qur'an [The Comprehensive Explanation in Interpretation of the Qur'an], Cairo 2008.
Tabataba'i, Muhammad Hosayn, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an [The Balance in the Interpretation of the Qur'an], Beirut 1991.
Idem, Qur'an dar Islam [The Qur'an in Islam], Tehran 2001.
Tabrisi, Fazl ibn Hasan, Makarim Al-Akhlaq [The Virtues of Ethics], Qum 1992.
Taftazani, Sa'd Al-Din, Mukhtasar Al-Ma'ani [Brief Work on Rhetoric], Qum 1985.
Wiles, Maurice F., Origen as Biblical Scholar, Cambridge History of the Bible 1, Cambridge 1970.
Young, Frances M., Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture, Massachusetts 2002.
Zarkashi, Badr al-Din, Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an [The Proof in the Sciences of the Qur'an], Beirut 1994.

Koranexegese zwischen Historie und Gegenwart

Eine Response zu Ghaffar und Shaker

Friederike Kunath

Als evangelisch-lutherisch aufgewachsene, in der reformierten Schweiz tätige Postdoc-Neutestamentlerin auf zwei Beiträge von Koranwissenschaftlern zu reagieren, ist ein anregendes Unterfangen. Zunächst gilt es, jeden Beitrag für sich zu verstehen, denn beide Autoren kommen aus unterschiedlichen Kontexten und zeigen in ihren Herangehensweisen große Unterschiede. Mohammad Kazem Shaker kommt aus Teheran, Zishan Ghaffar aus Münster, der eine arbeitet mit Konzepten und Autoren aus dem Bereich der islamischen Theologie und Koranwissenschaft, der andere baut dezidiert auf westlichen, sowohl europäischen als auch amerikanischen Denkern auf, die der Neutestamentlerin vertraut sind. Während sich also Shaker bereits von der gesamten Herangehensweise fremder liest, der Diskurs eigentümlicher wirkt, ist Ghaffar zunächst sehr nah.

Freilich, die Distanz auch bei Ghaffar bleibt. Gerade weil Ghaffars Rhetorik, die Begriffe, Konzepte, zitierten Autoren so bekannt sind, merkt die Autorin umso stärker: Ihr fehlt die Orientierung über diesen Text, den Koran. Was ist das genauer für ein Text, welche Gattung(en) finden sich in ihm, wer ist der Autor oder geht es um mehrere Autoren? Wie ist dieser Text entstanden usw.? Die Leerstellen meines Wissens fallen mir deutlich auf und ebenso, wie viel ich voraussetze, wenn es um die Bibel und ihre Exegese geht.

Bevor diese Response in ausgewählte Details beider Beiträge einsteigt, sei als übergreifender Eindruck festgehalten: Beide Beiträge wollen den diversen radikalen, fundamentalistischen Koranauslegungen etwas entgegensetzen. Während es bei Ghaffar der historische Sinn ist, der selbstbewusst neben den traditionellen tritt und ihn korrigieren soll, ist es bei Shaker die Polysemie des Textes, die eine prinzipielle Offenheit für die je eigene Gegenwart mit sich bringt. Ghaffar sieht die Lösung in der Rückwendung zur historischen Situation der Anfänge, Shaker eher in der ständigen Erneuerung, also mithilfe von Zukunftsorientierung.

Eine Brücke zwischen beiden liegt darin, dass beide nicht von einem einzigen Textsinn des Korans ausgehen. Ghaffar wendet sich der historisch-kritischen Koranexegese zu, „um eine weitere Sinndimension des Textes in seinem historischen Kontext zu erschließen“[1]. Und Shaker arbeitet mit einem Polysemie-

[1] Ghaffar, Zishan, Kanon im Kanon? Herausforderungen einer koranischen Theologie (in diesem Band), 72.

Modell, das Begriffe aus der islamischen Theologie verwendet. Für Shaker freilich repräsentiert der historische Textsinn, für den Ghaffar eintritt, eine ungute Begrenzung und Fixierung, die er aufbrechen möchte. Damit jedoch sind wir bereits bei den Eigenheiten beider Autoren.

1. Zishan Ghaffars Beitrag

Ghaffar geht es darum, Grundlinien einer historisch-kritischen Koranexegese zu etablieren, aufbauend auf den Prinzipien historisch-kritischer Bibelexegese. Dabei zeigt seine Beispielexegese zur Sure *an-Nisa* deutliche Schwerpunkte der Rezeption: Textstrukturanalyse, eine moderate literarkritische Schichtung sowie Datierung und historische Kontextualisierung bilden zentrale Bezugsfelder, die deutlich konkreter als im bibelexegetischen Umfeld bestimmt werden können. Begrüßenswert ist, dass er für die Beschäftigung mit theologischen Inhalten, also Glaubensvorstellungen im Koran eintritt, jenseits der sozial-ethischen Dimension, die ihm zufolge vielfach im Zentrum der Koranexegese steht.

1.1 Die Rolle des Endtextes

Ghaffar hält fest, dass historische Exegese sich nicht auf den Endtext beziehe: „Historisch wird nicht der endredigierte Text, sondern der Prozess seiner Entstehung beschrieben." Das hat damit zu tun, dass er mit einer Exegese des Endtextes dessen Status als „Kanon" verbindet. So sei die traditionelle Exegese als „kanonische Exegese" eine, „die vom endredigierten Text des Korans als Ganzes und insgesamt von seiner *Wahrheit*, *Relevanz* und *Kohärenz* als Gotteswort ausgeht".[2]

Diese Verknüpfung zwischen Endtext und Kanon ist aus bibelexegetischer Sicht keineswegs zwingend. Methodisch kann die finale Textform Gegenstand der Exegese sein und dennoch ein historischer Rahmen, der die spätere Kanonisierung hermeneutisch ausblendet, gesetzt werden. Die christliche Bibelexegese hat in den letzten Jahrzehnten mithilfe von „synchronen Methoden" den Endtext wiederentdeckt und aufgewertet. Narrative Analyse, Rezeptionstheorie, Diskursanalyse u. a. zeugen von einem neuen Interesse am finalen Text – und auch der vielfach unbefriedigenden theologischen Aussagekraft der historischen Rekonstruktion. Für die Frage Wellhausens, mit der Ghaffar einsteigt, nach der Anwendung der historisch-kritischen Exegese für Geistliche ist aus bibelexegetischer Sicht zu sagen, dass hierfür gerade die synchronen, aus profanen Text- und Kulturwissenschaften stammenden Methoden ausgesprochen fruchtbar sind – ohne die Texte deshalb sofort als kanonische zu überhöhen.

---

[2] A. a. O., 69.

Diese Distanzierung einer Endtext-Exegese von Fragen eines kanonischen Status' bezieht sich insbesondere auf den Textumfang. In der historisch-kritischen Bibelexegese bildet der Einzeltext (das einzelne Evangelium, der jeweilige Brief etc.) den massgeblichen Bezugstext, weil er die zur Entstehungszeit existente, intendierte Textgröße darstellt. Diese zunächst eigenständigen Einzeltexte wurden in einem mehrere Jahrhunderte dauernden Prozess gesammelt, redigiert und schließlich zu einem „Kanon".[3] Der kanonische Prozess beim Koran ging offenbar erheblich schneller vor sich[4] und die koranischen Suren sind stärker miteinander zu einem Ganzen verwoben, als dies bei den biblischen Büchern der Fall ist. Vielleicht liegt es daran, dass die Bibelexegese leicht vom Kanon abstrahieren kann, unabhängig davon, welche – diachronen oder synchronen – Methoden im einzelnen auf den jeweiligen Einzeltext angewandt werden.

1.2 Die Rolle des Kanons

In Abgrenzung zur traditionell islamischen Exegese, die Ghaffar „kanonisch" nennt, insofern der Koran als „fixierte[s] und autoritative[s] Textcorpus" mit dem Anspruch, dass der Koran „keine Widersprüche enthält, kohärent und absolut wahr ist", aufgefasst wird, setzt er also die historisch-kritische Exegese des Korans.[5] Diese beschreibe den Prozess der Kanonentstehung: „Die historisch-kritische Exegese des Korans führt […] zu dem Ergebnis, dass die Verkündigung des Korans durch Muhammad auch einen kanonischen Prozess darstellt, in dessen Zuge sich die urmuslimische Gemeinde um Muhammad herausgebildet hat."[6] Dabei bildet der „‚Denkraum[…]' Spätantike" den historischen Kontext und die Gemeinde um den Propheten Muhammad kommt als „urmuslimische Gemeinde" in den Blick, die eine „‚koranische Theologie' […] *in statu nascendi*" enthält.[7] Letztlich geht es also darum, in der islamischen Koranexegese ein historisches Prozessdenken zu etablieren, das die vor-koranische Zeit und die Entstehungszeit des Korans als für die Identität der heutigen muslimischen Gemeinschaft relevante und vielleicht sogar entscheidende Zeit ansieht. Wenn Ghaffar diese früheste koranische Theologie als „*Kanon im Kanon*" bezeichnet,[8] dann zielt dieser Begriff möglicherweise genau darauf: Die

---

[3] Vgl. Schröter, Jens, Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 204), Tübingen 2007.

[4] Vgl. Neuwirth, Angelika, Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie (Litterae et Theologia 4), Berlin/Boston 2014.

[5] Ghaffar, Kanon im Kanon?, 69 f.

[6] A.a.O., 71.

[7] Ebd.

[8] Vgl. ebd.

frühesten Stadien koranischer Theologie sollen aufgewertet und in ihrem kanonischen, z. B. auf Gültigkeit und Wahrheit zielenden Anspruch wahrgenommen werden.

Es sei kritisch angemerkt, dass angesichts der Abgrenzung, die Ghaffar zunächst zwischen traditioneller, „kanonischer" Exegese und der historisch-kritischen Exegese vornimmt, die Verwendung der Formel „Kanon im Kanon" aus meiner Sicht eher unglücklich ist. Diese Einschätzung hat auch mit Ghaffars Bezug auf Brevard Childs zu tun. Darauf kommen wir jetzt zu sprechen.

Ghaffar verwendet Childs, um „bereits für die koranische Theologie ihren ‚kanonischen' Anspruch in Anschlag"[9] zu bringen. Es geht darum, den Anspruch der Exegese gegenüber der islamischen systematischen Theologie zu stärken. Mit Childs will er vielleicht auch verhindern, dass sich die Koranexegese mit einem rein deskriptiven Anspruch begnügt und letztlich von der systematischen Theologie nicht ernstgenommen wird. Mir scheint, dass er deshalb bereits für dasjenige historische Stadium koranischer Theologie, mit dem sich die zu etablierende Exegese beschäftigt, einen „kanonischen" Anspruch formuliert, um auf Augenhöhe mit islamischen Rechtsgelehrten etc. kommunizieren zu können.

Brevard Childs hat für die Bibelexegese den Kanon als Bezugsgröße wieder neu eingefordert, auch und gerade weil dogmatische und biblische Theologie über die Kanonizität der Bibel zusammenkommen könnten. Dieser Gedanke ist es offenbar, der Childs für Ghaffar attraktiv macht. Mit Childs könne die Exegese andere Fragen als rein deskriptive stellen, man denke etwa an das folgende von Ghaffar angeführte Childs-Zitat: „Der neue Zugang ist nicht weniger kritisch als die traditionellen Methoden historischer Kritik, richtet jedoch andere Fragen an den Text. Vor allem versucht er wahrzunehmen, in welchem Maß der kanonische Prozeß die Umgestaltung von Texten zur Heiligen Schrift einer Glaubensgemeinschaft bewirkt."[10]

In der Tat nimmt die historisch-kritische Bibelexegese den Prozess der Formierung des Kanons kaum in den Blick. In der traditionellen Fixierung auf den „Urtext" hatte sich hier eine Abwertung der kanonischen Stellung etabliert, hinter die man gerade mithilfe der Exegese zurückgelangen wollte und deren dogmatische Implikationen getilgt werden sollten.

1.3 „Kanonische Exegese" (Childs) oder historisch-kritische Exegese?

Sei die Vernachlässigung des kanonischen Prozesses auch zurecht von Childs als Manko der historisch-kritischen Bibelexegese angemerkt, so bleibt er nicht

[9] A. a. O., 72.

[10] Vgl. a. a. O., 73, zitiert aus Childs, Brevard S., Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: Ingo Baldermann (Hg.), Zum Problem des biblischen Kanons (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1988, 13–27, 14.

dabei, die Ausblendung des Kanons durch einen ergänzenden Fokus auf den kanonischen Prozess auszugleichen. Childs' Ziel ist es, die historisch-kritische Exegese ersetzen zu wollen. Er unterhöhlt die hermeneutischen, von der Aufklärung herkommenden Grundlagen historischer Bibelexegese:

> For him, the key characteristic of Enlightenment-oriented biblical scholarship is its different understanding of the Bible's function as a medium of revelation, so that biblical scholars following the Enlightenment cannot effectively and adequately assess the true nature of biblical hermeneutics or theology. This is why Childs believes that historical criticism as the product of the Enlightenment naturally has become a hermeneutical impasse and is theologically inadequate.[11]

Mir scheint, dass Childs Ghaffar einen Bärendienst erweist. Ghaffar hat ein ganz anderes Ziel als Childs und möchte keinesfalls die historisch-kritische Exegese ablösen, sondern sie gerade für den Koran etablieren. Der kanonische Bibeltext ist für die Exegese, die sich Childs vorstellt, nicht Fluchtpunkt eines historischen Prozesses, hinter den die Analyse zurückfragt, sondern Ausgangspunkt und Interpretationsrahmen. Childs erkauft sich die Verbindung mit der systematischen Theologie auf Kosten historisch angemessenen Umgangs mit den biblischen Schriften.[12]

Ein Ansatz, der deutlich differenzierter ist, die Exegese historisch-kritisch sein lässt und gleichwohl dafür eintritt, dass sie einen theologischen und gegenwartsbezogenen Anspruch haben sollte, findet sich bei Jens Schröter. Für ihn geht es bei der neutestamentlichen Wissenschaft „letztlich um die Erfassung der Geschichtlichkeit des Christentums als einer Religion mit einem weiten, aber nicht konturenlosen Spielraum für Interpretationen."[13] Mit Assmann vertritt Schröter die Ansicht, dass die Bibelexegese den Kanon nicht einreißen, sondern reflektieren und verstehen solle.[14] Gegen den „Sog des Historismus"[15] ist die Aneignung der Vergangenheit als ständige Aufgabe zu verteidigen. Die Vergangenheit wird nicht in einem einmaligen Prozess historisch geklärt, sondern je und je neu gedeutet und damit angeeignet, aus der jeweiligen Gegenwart des Historikers oder Exegeten heraus. Diese Aneignung ist sich ihrer eigenen Verstehensbedingungen bewusst und reflektiert diese.

---

[11] Xun, Chen, Theological Exegesis in the Canonical Context. Brevard Springs Childs' Methodology of Biblical Theology (Studies in Biblical Literature 137), New York u. a. 2010, 130.

[12] Vgl. a.a.O., 150.

[13] Schröter, Von Jesus zum Neuen Testament, 372.

[14] A.a.O., 372 Anm. 52. Vgl. Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 129: „Die Aufgabe der historischen Wissenschaften kann nicht mehr darin gesehen werden, die Kanon-Grenzen einzureißen, zu ‚zersetzen' (Gadamer), sondern zu reflektieren und in ihrer jeweiligen normativen und formativen Struktur bewußt zu machen."

[15] Schröter, Von Jesus zum Neuen Testament, 372.

1.4 Historisch-kritische Exegese als theologische Disziplin

Schröter sieht hier eine produktive Spannung zwischen Vielfalt und Einheit, die notwendig in der Arbeit neutestamentlicher Wissenschaft liegt.[16] Wäre eine solche produktive Spannung nicht auch für eine historisch-kritische und gleichwohl kanonsensible Koranexegese angemessen? Eine solche Exegese bleibt nicht historisch deskriptiv, sondern bezieht sich auf Glauben und Leben der Gläubigen. Diese Überlegungen haben Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung der theologischen Fächer. Während Childs „historisch-kritisch" und „theologisch" nebeneinander stellt, ist für Jens Schröter die historisch-kritische Exegese selbstverständlich ein theologisches Fach. Das hieße: Erst die theologischen Disziplinen zusammen stellen „Theologie" dar und alle zusammen stehen als akademische Disziplinen dem christlichen Leben gegenüber und sind auf dieses verwiesen: „Nur wenn die neutestamentliche Wissenschaft der Frage verpflichtet bleibt, wie ein auf die neutestamentlichen Schriften gründendes Christentum Gestalt gewinnen kann, ist ihr Ort im Spektrum der theologischen Fächer sachlich begründet."[17]

Wenn Ghaffar historisch-kritische Exegese im Kontext der traditionell islamischen Beschäftigung mit den „Vorzügen des Korans" verortet, möchte er m. E. ebenso eine selbstbewusste Identität historisch-kritischer Exegese etablieren. Und auch Ghaffars Beispielexegese zeigt, wie weit entfernt von Childs er denkt. Die grundlegend wichtige Perspektive auf die Sure als literarischen Kontext, auf sekundäre Einschübe und auf die historische Situation kommt ja gerade durch eine nicht-kanonische Lektüre der Sure zustande.[18] Andere Suren zum selben Thema haben in Ghaffars Denken nicht die Kraft, das dort Herausgefundene nun wieder – kanonisch – einzuebnen.

1.5 Fazit

Der Beitrag von Ghaffar ist in seiner großen Hoffnung auf die historisch-kritische Exegese erfrischend zu lesen. Während wir in der christlichen westeuropäischen Theologie ihrer vielleicht schon wieder überdrüssig sein mögen und den großen Spagat zur Gegenwart und zu den Erfordernissen des Pfarrberufs sehen, ganz wie Wellhausen, ist Ghaffar von der verwandelnden Kraft historischen Arbeitens überzeugt. Dies kann die Bibelexegese an ihre eigenen Ursprünge erinnern.

---

[16] Vgl. a.a.O., 376.

[17] A.a.O., 377.

[18] Vgl. Neuwirth, Koranforschung – eine politische Philologie?, 2, zur Sure als primärem Kontext einer historisch angemessenen Lektüre, die nicht einzelne Verse beliebig herausreißt und – kanonisch – aufeinander bezieht.

Sehr anregend ist das Konzept von den „Vorzügen des Korans“. Eine positive Sicht auf die „Vorzüge der Bibel“, die die historisch-kritische Exegese herausstellt, könnte helfen, immer wieder aufbrechende Konflikte mit Christen, die ihren Glauben von der historischen Perspektive bedroht fühlen, zu überwinden. Und schließlich erinnert der Beitrag daran, dass die Bibelexegese den Koran als Teil der Wirkungsgeschichte der Bibel, aber auch einer gemeinsamen Kulturgeschichte bisher sträflichst vernachlässigt.

2. Mohammad Kazem Shakers Beitrag

Ghaffar und Shaker betonen beide, dass der Koran nicht nur eine einzige Sinnintention habe. Während jedoch für Ghaffar die historische Sinnebene zu stärken ist, geht Shaker andere Wege. Shaker stellt ein Modell der Polysemie des Korans vor, das er mithilfe von Begriffen aus der islamischen Tradition erarbeitet. Die historische Erforschung des Korans wird in seinem Beitrag immer wieder angesprochen, jedoch als unzureichend abgelehnt. Aus meiner Sicht liegt diesem Urteil freilich ein bestimmtes Verständnis von „historischer“ Exegese zugrunde, das demjenigen westlicher historisch-kritischer Bibelexegese und entsprechend auch dem Ansatz etwa von Ghaffars Koranexegese nicht gerecht würde. Damit ist der Hauptpunkt benannt, der im Folgenden besprochen wird.

2.1 „Polysemie“ Heiliger Texte

Shaker führt das Thema der Mehrdeutigkeit des Korans mit der Bemerkung ein, dass bereits dem Propheten Mohammad zufolge der Koran zwei Bedeutungsebenen habe, eine äußere und eine innere. Dieses Autoritätsargument ist wichtig, denn es widerspricht der Haltung einiger radikaler muslimischer Gruppierungen, die Shaker zufolge von nur einer, einfachen und offensichtlichen („apparent“) Bedeutung des Korans ausgehen. Aufgrund dieser Überzeugung gelangen sie jedoch, so Shaker, zu Auslegungen, „which contradict the original purpose“[19] des Korans und zu Missverständnissen führten. Die offensichtliche Bedeutungsebene sei also häufig nicht die zutreffende, eigentlich richtige.[20]

---

[19] Shaker, Mohammad Kazem, Philosophy of Polysemy in Qur'anic Exegesis (in diesem Band), 93.

[20] Dieser Gedanke erinnert entfernt an Mk 4,10–12, wo Jesus zwei Arten seiner Rede unterscheidet, eine für Aussenstehende und eine für den inneren Kreis der Jünger. Freilich, hier wird die erste Art den Gleichnissen zugeordnet und die zweite der internen Lehre Jesu. Es sind also nicht zwei Bedeutungsebenen eines Textes gemeint. In diese Richtung geht eher das Konzept des Johannesevangeliums, das vom tieferen, eigentlichen Verstehen der Lehre Jesu in der nachösterlichen Zeit ausgeht (Joh 14,25–26). Hier kann man tatsächlich von zwei Bedeutungsebenen oder -phasen ein und desselben Textes sprechen.

Shaker hält fest: „One of the implications of this study is that Bible and Qur'an interpretation could adopt a more rational and humane approach."[21] Mit Blick auf die historisch-kritische Bibelexegese ist das überraschend, denn sie arbeitet rational und sieht die Bibel als menschliche Literatur. Die Aporien und Ermüdungserscheinungen historisch-kritischer Exegese waren im Zusammenhang mit Ghaffars Beitrag thematisiert worden. In der Diskussion um Childs hatten wir gesehen, dass dort das rationale und menschliche Denken gerade als problematisch und unzureichend angesehen wird. Es ist denn auch ein anderes Verständnis von „rational and humane" als dasjenige der historisch-kritischen Exegese.

Das rational-menschliche Moment zeigt sich bei Shaker darin, dass er die Mehrdeutigkeit des Korans von Veränderungen der sozio-kulturellen Bedingungen der Zuhörerschaft her verstehen möchte.[22] Die Mehrdeutigkeit von Texten ist also für Shaker ein geschichtliches Phänomen, sie entsteht im Laufe der Zeit. Die Voraussetzung dafür ist allerdings, dass Texte immer schon, prinzipiell, offen für mehrere Bedeutungen sind. Die Bedeutung von Sprache ist mit Wittgenstein ihr Gebrauch und keine ontologisch feststehende, die Zeiten überdauernde Größe. Zugespitzt formuliert: Selbst wenn sich die Zuhörerschaft für einen Text nicht verändern würde, wäre der Text potentiell und unendlich mehrdeutig.

Gegenüber den je neu entstehenden Bedeutungen existiert für Shaker ein unveränderlicher Bedeutungskern („core concept", „basic meaning"), den er mit dem traditionellen islamischen Begriff des „Batin" verbindet. Im Laufe des Beitrags wird deutlich, dass Shakers Interesse vor allem diesem Batin gilt, denn „new readings are possible when they are based on the *Batin* of the Qur'an"[23]. Dem Interesse für die variierenden Kontexte und Bedeutungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass „the basic meaning will be able to be used in various contexts"[24]. Diese unveränderliche Kernbedeutung, die offenbar a-historisch gedacht wird, soll aus dem Zeitgebundenen herausgeschält werden. Mein Eindruck ist, dass dieser zeitlose Bedeutungskern für Shaker höherwertig und seine Herausarbeitung das eigentliche Ziel seiner Koranexegese ist.

2.2 Die „historische" Bedeutungsebene der Korantexte

Die historische Dimension der Korantexte, ihre Entstehung und in der Entstehungszeit plausiblen Bedeutung(en) sind nicht von Interesse. Eine Pointe von Shakers Ansatz liegt gerade darin, ungeachtet der historischen Frage für den

---

[21] Shaker, Philosophy of Polysemy in Qur'anic Exegesis, unveröffentlichtes Abstract.
[22] Vgl. a.a.O. (in diesem Band), 102.
[23] A.a.O., 105.
[24] A.a.O., 104.

gesamten Koran die vier Bedeutungsebenen Tanzil, Zahir, Hadd und Matla' zu etablieren. Denn nicht nur Sprüche und poetische Texte, sondern ebenso Rechtstexte seien davon betroffen. Als hermeneutischer Schlüssel dient das Modell dazu, den Gedanken an eine veränderte Bedeutung von Gesetzen im Koran zu ermöglichen. Dass Shaker nicht historisch denkt, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er Suren ohne jede Einordnung zitiert und Formulierungen wie „God describes […]“[25] und „Because the Qur'anic revelation also came from heaven“[26] verwendet.

Shakers Entwurf zielt auf ein Modell, das man „Exegese als Ethik für die Gegenwart“ nennen könnte. Shaker möchte die ständige Erneuerung der Koraninterpretation vorantreiben, gerade der juristischen Texte. Er identifiziert eines der Hauptziele des Korans in der Etablierung einer „moral community“[27], da dies in Traditionstexten über den Propheten (Hadith) so von ihm überliefert ist. Für Shaker folgt daraus:

> Therefore, this goal and purpose should be seen in all the propositions and teachings of the Qur'an […] Today, the literal and apparent meanings of the Qur'an can never lead us to this destination, because at the time the Qur'an came down it used words and concepts in accordance with the understanding of the people and their circumstances.[28]

Dies klingt für die Ohren einer historisch-kritisch arbeitenden Bibelexegetin befremdlich, aus zwei Gründen: 1. Auf einer historischen Basis wird man zunächst keine einheitliche Aussageabsicht aller Korantexte annehmen können bzw. wäre diese aus der Exegese erst zu erweisen. Der Koran wird hier als ein einheitliches Werk mit einer einzigen ethischen Autorintention vorausgesetzt. 2. Die negative Sicht auf den historischen (z. B., literarischen, „apparent“) Sinn ist konträr zur Grundlage einer historisch-kritischen Exegese. Diese geht ja gerade davon aus, dass die ständig neue Beschäftigung mit den historischen Grundlagen dazu führt, sich die alten Texte neu zu erschließen.

Im Rahmen eines Bewusstseins, das nicht nur die historische Distanz wahrnimmt, sondern auch die Gebundenheit jedes historischen Bildes an die Zeit des Historikers erkennt, gibt es nicht die einzige, feststehende Beschreibung des historischen Sinns einer Schrift. Vielmehr eignet sich jede Generation diesen Sinn neu an, erkennt ihre eigene Distanz dazu und kommt neu in Kontakt mit der ursprünglichen Stimme in den Texten. Diese ursprüngliche Stimme ist nicht zeitenthoben, sondern zutiefst geschichtlich, menschlich und kontextuell. Für eine historisch-kritische Bibelexegese ist m. E. die Beschäftigung mit dem historischen Sinn selbst schon ein Teil der gegenwärtigen Aneignung der Bibel – ohne sie zu vereinnahmen.

---

[25] A. a. O., 100.
[26] A. a. O., 105.
[27] A. a. O., 109.
[28] Ebd.

Natürlich muss das Anliegen, gerade die Rechtstexte des Korans für heute und jede neue Zeit immer neu interpretieren zu müssen, sehr gewürdigt werden. Sein kritischer Blick auf den Literalsinn des Korans ist klar formuliert:

> If so, today, when we look at the apparent meanings of many of the Qur'anic verses regarding legal and criminal laws, they are now not so [i.e., bearer of justice], despite the fact that they were the bearer of justice message at the time of the revelation of the Qur'an. In such cases, we say that the apparent meaning is the opposite of the inner meaning and the Qur'an needs to be read in accordance with its inward meaning.[29]

Für Shaker ist der Umgang mit dem Koran davon negativ beeinflusst, dass man sich nur auf „historical and literal meanings"[30] berief und beruft. Gerade daraus folge Gewalt. Die Beobachtung, dass die Anerkennung nur eines einzigen, fixen Textsinns mit Fundamentalismus einhergehen kann und diesen begünstigt, ist sicher richtig und kann auch für den Umgang mit der Bibel bestätigt werden. Man denke an einen Vers wie Joh 8,44 (der Teufel als Vater der „Juden") und seine Rolle in der Geschichte des christlichen Antisemitismus.

Aber: Ein fundamentalistisches Bibelverständnis ist häufig kein historisch-kritisches! Der historische Sinn wird im Fundamentalismus ohne jede Distanz mit der eigenen Zeit und Person verknüpft. Der historische Sinn wird also nicht als ein *anderer, geschichtlicher* Sinn wahrgenommen. Er wird gerade nicht um seiner selbst willen erschlossen. Kritisch ist dieser Umgang auch nicht, weil ein eigenes Urteil nicht als Aufgabe des Bibellesenden gesehen wird. Shakers Anliegen sind denen der historisch-kritischen Exegese näher, als er es vermutlich für möglich hält.

Shaker vertritt einen Ansatz für eine kritische Koranexegese, die nicht historisch ist. Das ist irritierend, aber auch anregend. Als historisch-kritische Bibelexegetin erwarte ich gerade von der Erforschung des historischen Sinns Neues, Anregendes, für die Gegenwart Relevantes.

Die Fragen, die daraus folgen, lauten: Welchen Kriterien folgt Shaker in seiner kritischen Koranauslegung, wenn es keine historischen sind? Was sind Kriterien für die Bestimmung der „authenticity of esoteric meanings"? Shaker nennt logisches, philosophisches sowie kollektiv-rationales Denken,[31] also den *gesunden Menschenverstand*, könnte man meinen, kein speziell religiöses Denken. Was er genau damit meint, bleibt natürlich deutungsbedürftig. Shaker verweist auf eine Koransure, um die Benutzung des Verstandes für die Interpretation des Korans als notwendig zu erweisen.[32]

---

[29] A.a.O., 110.
[30] A.a.O., 111.
[31] Vgl. a.a.O., 110.
[32] Vgl. ebd.

2.3 Anregungen für Bibelexegese und das interreligiöse Gespräch

Bei aller Kritik an der Sicht Shakers auf die historisch arbeitende Exegese ist das Interesse für die Wandlungen von Textbedeutungen ohne die Fixierung auf die Entstehungszeit anregend. Deutungen der Bibel durch die Geschichte hindurch und vor allem in der Gegenwart haben größeres Interesse der Forschung verdient. Jene Deutungen sollten nicht als wirkungsgeschichtlicher Appendix zur Exegese gesehen werden, sondern als Bibelexegese mit eigenem Wert, die nicht nur potentielle, sondern reale Bedeutungsebenen der biblischen Texte in veränderten Kontexten wahrnimmt.

Die Sicht Shakers auf das Verhältnis von historischer Exegese und wachsender Distanz der jüngeren Generationen zur Religion, die sich in folgendem Zitat ausdrückt, gibt zu denken:

> The emphasis on the apparent meanings of the Qur'an and other religious texts only increases the already daily growing distance between the new generations and the religious texts and even the valuable essence of religion. Because when some of the religious propositions are meaningless to them, they assume that religion cannot have an important message for their lifestyle at all.[33]

Shaker meint, dass junge Menschen mit dem historischen Sinn des Korans nicht mehr erreicht werden könnten, da dieser zu weit von ihrem Leben entfernt sei. Meiner Meinung nach ist es nicht Geschichte, sondern ihre Kommunikation, die über die Anschlussfähigkeit für heutige Zeitgenossen entscheidet.

3. Fazit

Shaker setzt auf „new hermeneutic studies" und erhofft sich von ihnen neue Interpretationen des Korans. Auch die historisch-kritische Bibelexegese integriert ständig neue Ansätze aus Literatur-, Sprach-, Kulturwissenschaften etc., allerdings mit dem Unterschied, dass sie zumeist in eine historische Hermeneutik integriert werden, also dazu dienen, die Textbedeutung der Entstehungssituation zu rekonstruieren. Wegen dieses grundlegend historischen Denkens steht Ghaffar, wenig überraschend, einer historisch-kritischen Bibelexegetin näher. Es ist inspirierend, seine Hoffnungen in die historische Exegese wahrzunehmen. Bei allen Unterschieden, die die Beiträge prägen, steht dennoch am Schluss eine Gemeinsamkeit von Ghaffar und Shaker: Es gilt, immer wieder für eine Exegese von Heiligen Schriften einzustehen, die eine Verengung auf einen einzigen Textsinn verhindert. Es gilt das Bewusstsein für die untrennbare Interaktion der Bibel und des Korans mit ihren Leserinnen und Lesern zu schärfen, aller Zeiten und Orte, und die Wahrnehmung für das durch und durch menschliche Leben in ihnen zu fördern.

---

[33] A.a.O., 111.

Literaturverzeichnis

Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

Childs, Brevard S., Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: Ingo Baldermann (Hg.), Zum Problem des biblischen Kanons (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1988.

Neuwirth, Angelika, Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie (Litterae et Theologia 4), Berlin/Boston 2014.

Schröter, Jens, Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 204), Tübingen 2007.

Xun, Chen, Theological Exegesis in the Canonical Context. Brevard Springs Childs' Methodology of Biblical Theology (Studies in Biblical Literature 137), New York u. a. 2010.

Teil 3: Zur Ableitung ethischer Normen aus den Heiligen Schriften

Ethische Auswege zwischen den Zeilen

Die Re-Kanonisierung des rabbinischen Schrifttums für jüdische Gegenwartsdiskurse

Elisa Klapheck

1. Rabbinischer Diskurs in der Knesset

Unter den „säkularen Juden", egal ob in Israel oder in der Diaspora, gibt es eine neue Hinwendung zur jüdischen Tradition und damit verbunden eine neue Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Schrifttum. Die Attraktivität des rabbinischen Schrifttums liegt sicherlich in seiner eigentümlichen dialektischen Spannung zur Tora. Die beiden rabbinischen Genres, das heißt der Talmud und die *Midraschim*, sind lange nach der Hebräischen Bibel entstanden und bezeugen Sichtweisen, die mitunter im Konflikt zur Weltanschauung der Tora stehen.[1] Gerade die Spannung zur Tora vermochte in der Spätantike eine neue Bindekraft herzustellen, die geeignet war, das jüdische Volk trotz seiner divergierenden Lebenswelten in der Diaspora zusammenzuhalten. Das strahlt bis heute aus.

Das jüdische Tora-Studium versteht sich als *Talmud Tora*. Nach der rabbinischen Vorstellung wurden am Berg Sinai zwei *Torot* geoffenbart, eine schriftliche Tora (*tora sche'bichtaw*), der Pentateuch, sowie eine mündliche Tora (*tora scheba'al pe*). Die mündliche Tora mündete in die *Mischna*, die wiederum die Basis des Talmuds wurde. Sie enthält rabbinische Gesetzessammlungen und Rechtsvorstellungen, die ursprünglich nur mündlich tradiert wurden. Die Gesetze in der *Mischna* gehen dabei weit über die Gesetze der Tora hinaus, modifizieren diese und bezeugen die Anfänge des rabbinisch-talmudischen Diskurses.

Indem die Rabbinen der Auffassung waren, dass nicht nur eine schriftliche, sondern zugleich auch eine mündliche Tora offenbart wurde, stellten sie ihre eigenen Diskussionen in denselben Offenbarungszusammenhang der schriftlichen Tora, und die rabbinische Auseinandersetzung erhielt eine eigene

---

[1] Beide Genres, der Talmud und die *Midraschim*, wurden ca. vom 2. Jh. v. Z. bis zum 6./7. Jh. n. Z. zusammengestellt und als ein generationenübergreifendes rabbinisches Gemeinschaftswerk der jüdischen Welt präsentiert. Es enthält sowohl rabbinische Gesetzesdiskurse als auch exegetische Diskussionen über die Tora. Eine empfehlenswerte Einführung in die rabbinische Literatur ist Stemberger, Günther, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 2011.

Offenbarungsqualität.[2] Daraus erklärt sich die dialektische Spannung des rabbinischen Schrifttums zur Tora. Sie vorauszuschicken ist auch für das heutige Verständnis des jüdischen Umgangs mit den „heiligen Schriften“ unabdingbar. Als heilig gilt in der jüdisch-religiösen Tradition nicht nur die Bibel – heilig ist auch der rabbinische Diskurs. Die heutige Neuerschließung des rabbinischen Schrifttums schließt somit an den Offenbarungsprozess der *mündlichen* Tora an. Sie vollzieht sich dabei in der traditionellen rabbinischen Spannung zur *schriftlichen* Tora.

Dass sich gerade säkulare Jüdinnen und Juden dem rabbinischen Schrifttum zuwenden, sagt viel über die Beschaffenheit des rabbinischen Diskurses aus. Im Folgenden will ich zeigen, dass die säkulare Dimension der rabbinischen Auseinandersetzung, die zugleich einen Teil der dialektischen Spannung zur Tora ausmacht, ein ethisches Potential besitzt, das bereits in der Antike Auswege aus religiösen Dilemmata bot, und ganz offensichtlich auch heute einen ethischen Zusammenhang herzustellen vermag, in dem gesellschaftspolitische Probleme unter Juden verhandelbar werden. Hierfür sei zunächst ein Moment beim hebräischen Wort für „säkular“ verweilt. Der im modernen Iwrit gebräuchliche Terminus *chiloni* leitet sich ab von *Chol*, dem seit biblischen Zeiten gültigen Wort für „Werktag“ – im Unterschied zum *Schabbat*, dem heiligen Ruhetag. Der Wochentag steht in der jüdischen Tradition jedoch nicht außerhalb der Religion. Er ist vielmehr genauso in sie eingebunden wie der Schabbat, indem die jeweiligen Werkverrichtungen und Handlungen in der Woche durch entsprechende Segnungen innerhalb eines heiligen Zusammenhangs verrichtet werden. Insofern versteht sich auch das Attribut *chiloni*/„säkular“ nicht als das Gegenteil von „religiös“. Dies vorwegzuschicken ist ebenso wichtig wie auf die dialektische Spannung des rabbinischen Schrifttums zur Tora zu verweisen. Säkular eingestellt zu sein, bedeutet nach dem heutigen jüdischen Verständnis keineswegs „anti-religiös“ zu sein – es bedeutet lediglich, das Primat demokratischer und rechtsstaatlicher Werte anzuerkennen sowie eine Gleichwertigkeit nicht primär religiöser Felder (wissenschaftliche Errungenschaften, kulturelle Leistungen, technologischer Fortschritt usw.) für das Judentum zu sehen.[3]

Das neue Interesse säkularer Jüdinnen und Juden für *Talmud Tora* dient natürlich vor allem dem verbreiteten Bedürfnis, sich nach Jahrzehnten der Entfremdung von der Religion wieder der Zugehörigkeit zur jüdischen Tradition zu vergewissern. Dies soll durch eine Neuaneignung der traditionellen Quellen geschehen. Die Entwicklung geschieht jedoch nicht in einem luftleeren Raum.

---

[2] Jacob Neusner bezeichnet das dialektische Verhältnis zwischen der Tora und dem rabbinischen Schrifttum als das „System der dualen Tora“ von schriftlicher und mündlicher Tora. Es bildet die Grundlage, auf der sich die jüdische Tradition entfaltete. Vgl. Neusner, Jacob, Introduction to Rabbinic Literature, New York/London 1994, 5–7.

[3] Vgl. Klapheck, Elisa (Hg.), Säkulares Judentum aus religiöser Quelle. Machloket/Streitschriften, Bd. 1, Berlin 2015.

Eines der Motive, das viele Jüdinnen und Juden heute dazu bewegt, sich erneut der Tradition des *Talmud Tora* zuzuwenden, besteht in der Hoffnung, damit den Herausforderungen der Gegenwart *jüdisch* begegnen zu können – das heißt aus einer durchaus säkularen Perspektive, die sich aber aus dem rabbinischen Schrifttum begründet. Oftmals bezieht sich die Auseinandersetzung unmittelbar auf aktuelle gesellschaftliche und politische Konflikte – ob in Israel, ob in der jüdischen Diaspora.

Ein prominentes Beispiel dieses Phänomens war die Antrittsrede der Abgeordneten Ruth Calderon vor der Knesset am 14. Februar 2013. Calderon ist in Israel bekannt als Gründerin der ersten als „säkular" bezeichneten *Jeschiwa.* Eine *Jeschiwa* ist ein Lehrhaus, in dem gewöhnlich orthodox-religiöse jüdische Männer im Rahmen eines gesetzestreuen Judentums *Talmud Tora* betreiben und dabei die klassischen rabbinischen Werke studieren. Die von Calderon 1990 in Jerusalem gegründete „säkulare" Jeschiwa *Elul* ebenso wie das knapp zehn Jahre später von ihr in Tel Aviv ins Leben gerufene Lehrhaus *Alma* machen jedoch in Bezug auf das Religionsverständnis keine Vorgaben, beziehen vielmehr auch säkulare jüdische Quellen (Literatur, Philosophie, usw.) in das Studium der Tora mit ein und stehen Frauen genauso offen wie Männern. Die beiden Einrichtungen sind Ausdruck eines beachtlichen Bildungsaufbruchs in der jüdischen Welt insgesamt.[4] Calderon, die an der Hebräischen Universität in Jerusalem in talmudischer Literatur promovierte und ein Buch mit dem Titel *Hashuk, Habayit, Halev* (engl. *A Bride for One Night*) über talmudische Geschichten geschrieben hat,[5] saß in der Legislaturperiode 2013–15 für die Partei *Yesh Atid* in der israelischen Knesset. Diese von dem TV-Talkmaster Yair Lapid gegründete Partei entspricht ganz dem Bild säkularer Israelis. Im politischen Spektrum Israels steht sie in der Mitte und versucht, zwischen den verfestigten Positionen der rechten und linken Lager einen zukunftsweisenden Ausweg zu bieten, daher ihr Name *Yesh Atid* – „Es gibt eine Zukunft". Mit der Kandidatur von Ruth Calderon zeigte die Partei neben ihren liberalen Werten zugleich eine neue Offenheit für einen religiösen Diskurs.

---

[4] In Europa sind es vor allem die Limmud-Lernfestivals jenseits der jüdischen Gemeinden, die von Tausenden Jüdinnen und Juden besucht werden, wo in einem säkularen Rahmen traditionelles Quellenstudium betrieben wird. Aber auch innerhalb der Gemeindestrukturen sieht man den Aufbruch. Viele haben „Lehrhäuser" eingerichtet, seit 2013 gibt es im Zentralrat der Juden in Deutschland eine Bildungsabteilung, die zu sehr erfolgreichen Veranstaltungen einlädt. Das neue Interesse für die traditionellen Quellen lässt sich nur schwerlich auf eine der religiösen Richtungen festlegen, zumal es sich dadurch auszeichnet, aus allen Quellen der jüdischen Tradition schöpfen zu wollen, aus dem rabbinischen Schrifttum sowieso, ebenso wie aus der Kabbala, dem Chassidismus bis hin zur modernen jüdischen Philosophie.

[5] Calderon, Ruth, Hashuk, Habayit, Halev. Aggadot Talmudiyot, 2001 (engl. A Bride for One Night. Talmudic Tales, Philadelphia 2014). Vgl. auch Michaelson, Jay, How Ruth Calderon Transforms Israeli Politics – and Talmud. Ruth Calderon Gives Voice to Characters Who Have Been Excluded, Forward, 12.9.2014 (https://forward.com/culture/205494/how-ruth-calderon-transforms-israeli-politics-an/, Zugriff am 23.9.2020).

Es war eine ungewöhnliche Rede in der Knesset. Im Vorfeld lagen Kopien mit einem Talmudtext aus. Die Rede selbst war in einer interpretativen Beziehung zu ihm konzipiert. Zu diesem Zeitpunkt beherrschte der Streit darüber die Öffentlichkeit, ob für ultra-orthodoxe Juden in der israelischen Bevölkerung gleiche staatsbürgerliche Pflichten gelten sollen. Die soziale Existenz des ultra-orthodoxen Anteils der israelischen Bevölkerung verdankt sich in starkem Maße staatlichen Subventionen. Zugleich erkennen die ultra-orthodoxen Jüdinnen und Juden den Staat Israel nicht an und verurteilen den Zionismus als eine von Gott nicht gewollte jüdische Selbstermächtigung. Entsprechend entziehen sie sich vieler gesellschaftlicher Pflichten und leisten unter anderem keinen Militärdienst. Zugleich nehmen sie staatliche Mittel in Anspruch, um den Männern das Leben im Zeichen des *Talmud Tora* zu finanzieren, und werden vertreten von religiösen Parteien in der Knesset, die ihre Interessen in der israelischen Gesellschaft durchsetzen.

Vor dem Hintergrund der Debatte über eine Militärdienstpflicht für die ultra-orthodoxen Männer interpretierte Calderon in ihrer Rede eine Geschichte im Talmud. Es war die Geschichte des Rabbi Rechumi, der im 4. Jahrhundert viele Jahre in der großen Jeschiwa von Machosa, einer Stadt am Tigris, studierte. Nur einmal im Jahr, am Vorabend des Jom Kippur, dem jüdischen Sühnetag, soll er zu seiner Familie, die im Land Israel lebte, nach Hause gekommen sein.

> R. Rechumi, der bei Raba [Oberhaupt der *Jeschiwa*] in Machosa verkehrte, pflegte an jedem Vortag des Jom Kippur nach Hause zu gehen; einmal aber vertiefte er sich in seine Lehre. Seine Frau hoffte: Nun kommt er, nun kommt er; er kam aber nicht. Da ward sie niedergeschlagen, und eine Träne trat aus ihrem Auge. Er saß auf einem Dach. In diesem Moment brach das Dach unter ihm zusammen und er starb. (BT[6] *Ketubot* 62b)

Schon während Calderon die in Aramäisch geschriebene Geschichte vortrug und erklärende Zusätze zum sprachlichen Verständnis brachte, konnte sich ein Abgeordneter nicht zurückhalten. Calderon ging auf den Namen *Rechumi* ein, der auf Aramäisch „Liebe" bedeutet und aus dessen Sprachwurzel sich im Hebräischen der Gottesname *Harachaman* („der Barmherzige") sowie *Rechem* („Gebärmutter") bilden. Zu Calderons Bemerkung, dass die Rabbinen der Geschichte mit der Namenswahl *Rechumi* eine feministische Note gegeben hätten, warf der Knesset-Abgeordnete Rabbiner Jizchak Vaknin, Vorsitzender der orthodox-religiösen Partei *Shas*, ein: „*Rechem* enthält auch [den numerologischen Wert] 248!" [= die positiven Gebote in der Tora[7]]. Calderons Reaktion auf den Einwurf: „Danke für Ihren Beitrag! Das freut mich …" Das Publikum hielt

---

[6] BT = Babylonischer Talmud.

[7] Nach der traditionellen rabbinischen Vorstellung enthält die Tora 613 Gebote; von ihnen sind 248 *Ge*bote und 365 *Ver*bote. Die Aufteilung der beiden Zahlen findet sich aber auch auf anderen Gebieten, z. B. habe der Mensch 248 Knochen und 365 Sehnen.

den Atem an. Eine säkulare Jüdin diskutiert mit einem orthodoxen Rabbiner über eine Talmudpassage. Vaknin fuhr fort: „Das was sie sagt, ist wundervoll!" Einen Moment lang schienen die politischen Gräben überbrückt.[8]

Calderon interpretierte die Geschichte zunächst entlang der aramäischen Wortbedeutungen. „Haus" bedeutet im Aramäischen auch „Ehefrau". Ein Mann, der keine Ehefrau hat, habe nach talmudischer Vorstellung kein Haus – er sei obdachlos. Immerhin würde Rabbi Rechumi einmal im Jahr nach Hause zu seiner Frau kommen. Aber zu was für einem Anlass? Jom Kippur. „Nicht gerade ein Tag für Intimität. Es ist ein Tag des Gebets, und das noch nicht einmal zu Hause." Über die Frau sagte Calderon, dass sie nur einer einzigen Träne aus dem Auge hervorzutreten erlaubte, die dann über ihre Wange lief – „nach Jahren, in denen sie nicht geweint hat". Doch dann nahm Calderons Deutung eine unverhoffte politische Wendung. Jetzt müsse man sich einen geteilten Fernsehschirm vorstellen: auf der einen Seite ein Close-up des weiblichen Charakters – auf der anderen Seite ein Rabbiner auf einem Dach in Machosa. „Er studiert Tora auf dem Dach, unter den Sternen, und wähnt sich dem Himmel ganz nahe" – doch in dem Moment, als die Träne über die Wange seiner Frau läuft und herabfällt, bricht das Dach zusammen.

> Was kann ich von der Geschichte über Rabbi Rechumi und seine Frau in Bezug auf diesen Ort [die Knesset] und meine Arbeit lernen? Zunächst lerne ich: Wer vergisst, dass er auf den Schultern von jemand anderem sitzt, wird fallen. […] Rechtschaffenheit bedeutet nicht, sein Leben für die Tora auf Kosten der Anderen zu führen. Weiter lerne ich, dass bei einem Streit oftmals beide Seiten Recht haben. Beide, mein Gegenüber und ich, beide: die Frau und Rabbi Rechumi fühlen, dass das, was sie jeweils tun, das Richtige ist. Beide erweisen sich als verantwortlich für das Zuhause. Manchmal fühlen wir uns wie die wartende Frau, die den Armeedienst leistet, die all die Arbeit macht, während die Anderen auf dem Dach sitzen und Tora studieren. Manchmal fühlen die Anderen, dass sie das ganze Gewicht der Tradition, der Tora und unserer Kultur tragen, während wir zum Strand gehen und uns amüsieren. Sowohl ich als auch mein Gegenüber fühlen uns allein verantwortlich für das Zuhause. Solange ich das nicht verstehe, werde ich das Problem nicht richtig erkennen und keine Lösung dafür finden können.[9]

Manche Abgeordnete der religiösen Parteien, die sonst unnachgiebige Positionen in der israelischen Gesellschaft vertreten, mögen während Calderons Rede die ambivalente Feststellung gemacht haben: Nicht den orthodox-jüdischen Abgeordneten, sondern einer säkularen Talmudistin war es gelungen, die Knes-

---

[8] Über die Bedeutung dieses Momentes sowie die Calderon-Rede insgesamt, vgl. auch Rosenthal Kwall, Roberta, The Myth of the Cultural Jew. Culture and Law in Jewish Tradition, Oxford/New York 2015, Kap. 8, 225–251.

[9] Die Rede mit englischen Untertiteln kann gesehen werden auf Youtube unter https://www.youtube.com/watch?v=S8nNpTf7tNo. Für die hier ins Deutsche übersetzte Passage vgl. Calderon, Ruth, Ich bin eine spirituelle, religiöse, säkulare Chassidin, in: Elisa Klapheck (Hg.), Säkulares Judentum aus religiöser Quelle, Berlin 2015, 49–76, 51 f.

set für einen Moment in eine *Jeschiwa* zu verwandeln.[10] Der Effekt zeigte sich unmittelbar in dem Einwurf des Abgeordneten Vaknin. Einen Moment lang war die Vision einer pluralistischen Gesellschaft Wirklichkeit. In dieser Wirkung lag ein besonderer ethischer Effekt der Rede: das Überbrücken eines scheinbar Unüberbrückbaren auf dem Boden des rabbinischen Schrifttums.

2. Religiöser Pluralismus – Talmud Tora für alle

Innerhalb weniger Tage erhielt Calderons Rede auf Youtube 250.000 Klicks. Offensichtlich hatte sie weltweit den Nerv vieler Jüdinnen und Juden getroffen – vor allem derjenigen, die sich ein *religiöses* Verständnis von Pluralismus wünschen. Viele sprach an Calderons Deutung an, dass sie nicht der üblichen Frontstellung zwischen säkularen und religiösen Israelis folgte, sondern die Leistung des ultra-orthodoxen Milieus für die jüdische Tradition würdigte – gleichwohl aus einem säkularen Blickwinkel.[11]

Die Rede barg mehrere Subtexte. Die Frage des Militärdienstes für ultra-orthodoxe Juden gab nur den äußeren Anlass. Die eigentliche Diktion bestand in der Vision einer pluralistischen Gesellschaft, in der vor allem die säkularen Israelis mehr religiöse Rechte erhalten würden. Das klingt paradox, verweist aber auf eine gesellschaftliche Problematik, die die israelische Gesellschaft mindestens ebenso stark bedroht wie der Konflikt mit den Palästinensern – das Auseinanderdriften der religiösen und der säkularen politischen Lager. Zwar stellte die Calderon-Rede die im israelischen Staatssystem verankerte orthodox-jüdische Deutungshoheit über die Religion infrage. Aber dies mündete keineswegs in die sonst übliche Forderung säkularer Israelis, wonach sich der ultra-orthodoxe Bevölkerungsanteil politisch zurücknehmen müsse. Vielmehr verlangte Calderon, dass *zusätzlich* auch die religiösen Interessen der säkularen Israelis berücksichtigt würden.[12] Entsprechend forderte sie gleiche Rechte für die religiösen Interessen der säkularen Israelis. Calderon schloss mit der Hoffnung auf eine Zeit, in der das Tora-Studium als Erbe des ganzen jüdischen Volkes angesehen werde und nicht nur die orthodox-jüdischen Institutionen durch Steuer-

[10] Vgl. z. B. Rabbi Looks, Yehoshua, The Knesset as Beit Midrash. A Model of Hope for a Better Israel, in der Tageszeitung Ha'aretz vom 25.2.2013 (https://www.haaretz.com/jewish/rabbis-round-table/the-knesset-as-beit-midrash-a-model-of-hope-for-a-better-israel-1.505685, Zugriff 23.9.2020).

[11] Es gibt zahlreiche solche Beispiele einer pluralistischen Vision, in der eine kulturelle Anerkennung der (ultra-)orthodoxen jüdischen Bevölkerung stattfindet. Hierzu zählen zum Beispiel auch die israelischen TV-Serien *Shtisl*, die im ultra-orthodoxen Milieu Jerusalems spielen, oder *Srugim* unter den Siedlern im Westjordanland.

[12] Ruth Calderon gehört zu denjenigen säkularen Israelis, die das ultra-orthodoxe Milieu bewusst unterstützen.

gelder gefördert, sondern „säkulare, pluralistische Jeschiwot" ebenfalls einen fairen Anteil an Unterstützung erhalten. In dieser Forderung lag ein weiterer Subtext, es zeichneten sich darin die Konturen einer möglichen neuen Brücke ab zwischen orthodox-religiösen und säkular-religiösen Juden in Israel, aber auch innerhalb der jüdischen Welt insgesamt. Wo in Israel auf dem politischen Feld die Lage hoffnungslos erscheint, könnte, so eine der Motivationen für diese neue Vision, möglicherweise der Diskurs auf dem Feld des rabbinischen Schrifttums Brücken herstellen und Bewegung in festgefahrene Situationen bringen.

Das Neue an dieser Vision liegt in ihrer Vorstellung von einem *religiösen Pluralismus*. Es geht nicht um verschiedene Bevölkerungsgruppen, von denen sich die einen als religiös und die anderen als säkular bezeichnen, sondern um verschiedene religiöse Anschauungen gleichzeitig, die in der Existenz der anderen Anschauungen einen eigenen Wert anerkennen. Voraussetzung für den pluralistischen Zusammenhalt einer solchen heterogenen Vielfalt ist natürlich ein demokratischer und rechtsstaatlicher Rahmen, den alle Beteiligten anerkennen. Darüber hinaus würde sich diese Vorstellung von religiösem Pluralismus, wie schon die Wirkung der Rede auf den Abgeordneten Vaknin hoffen ließ, nicht nur auf ein gleichgültiges Nebeneinander der verschiedenen Kräfte beschränken, sondern gegenseitige Bezüge herstellen. Innerhalb des demokratischen, rechtsstaatlichen Rahmens würde sich das ultra-orthodoxe Judentum eines Maximums an Wertschätzung erfreuen – zugleich aber sein Anspruch auf alleinige Deutungshoheit über die Tora verneint werden.

3. Das Potential der unterschätzten Protagonistin

Bei genauerer Betrachtung lässt sich die Vision eines religiösen Pluralismus tatsächlich auch auf die damalige rabbinische Motivation in der von Calderon angeführten talmudischen Erzählung zurückführen. Mehr noch: der heutige Konflikt zwischen ultra-orthodoxen und säkularen Juden in Israel findet durchaus Vorlagen in den talmudischen Konfliktkonstellationen. Das hat Calderon erkannt. In ihrem Buch *Hashuk, Habayit, Halev* übertrug sie verschiedene talmudische Geschichten in Szenarios heutiger jüdischer Konflikte. Hierfür entwickelte sie einen eigenen *Midrasch*-Stil. *Midraschim* waren, wie gesagt, in der Spätantike die exegetischen Auseinandersetzungen der Rabbinen mit der Bibel. Die von ihnen geschaffene Auslegungstradition wurde in den Zeitläuften immer wieder neu belebt, um neue Zugänge zur Tora zu schaffen. Der jüdischen Tradition entsprechend, verdrängte der neue Diskurs jedoch nie den alten, sondern legte eine weitere Schicht auf alle bisherigen Auslegungsschichten. Calderons Methode besteht darin, dass sie da, wo frühere Lesarten die Macht bestimmter Protagonisten unterschätzten, wie etwa der Frau des Rabbi Rechumi, heute deren aktive und leitende Rolle hervorhebt. In ihrer Knesset-Rede verglich Cal-

deron Rabbi Rechumi mit dem Lebensstil der *Charedim*. *Charedim*, wie sich die ultra-orthodoxen Juden bezeichnen, bedeutet die „Zitternden"; sie verstehen sich in einem absoluten Sinn als gottesfürchtig und gesetzestreu. Tatsächlich bedeutet das hebräische Wort für „religiös" – *dati* – „gesetzestreu".

Demgegenüber steht die Frau des Rabbi Rechumi in Calderons Deutung für die säkular eingestellten Juden. Erst neuerdings bildet sich unter den säkularen Israelis ein Bewusstsein für die eigene Religiosität heraus, die aber noch kein eigenes Wort hat und von ihnen selbst behelfsmäßig als *religiosi* bezeichnet wird. Die Frau des Rabbi Rechumi symbolisiert bei Calderon diesen Anteil der israelischen Bevölkerung.[13] Die sich nunmehr stellende Frage ist: Wofür steht die Ehefrau des Rabbi Rechumi im Talmud? Beziehungsweise: Wie sind die vielen Geschichten, in denen die jeweilige Ehefrau eines Rabbiners eine kritische Hauptrolle spielt, innerrabbinisch zu bewerten? Sie kann nicht als „Gegnerin" gesehen werden, ist sie doch mit der rabbinischen Welt von vornherein als Ehefrau verbunden.[14]

Indem bei Calderon die Frau des Rabbi Rechumi für den säkular eingestellten Anteil der israelischen Bevölkerung steht, sieht sie in ihr ebenfalls keine Gegenwelt, die vonseiten der *Jeschiwot* abzulehnen wäre. Wie in einer Ehe hängen beide Seiten zusammen. An anderer Stelle hat Calderon die Tora-Gelehrten, die in einer babylonischen Jeschiwa studieren, mit den beiden unterschiedlichen Paradigmen jüdischen Lebens – in der Diaspora und im Land Israel – verglichen.[15] Dass diese symbolische Aufteilung durch den Fortzug des Rabbiners und dem Bleiben seiner Ehefrau in heutigen Kontexten möglich ist, liegt an einer bereits im Talmud der Geschichte des Rabbi Rechumi zugrundeliegenden *produktiven Ambivalenz* gegenüber der Tora. Sie hat, wie ich im Folgenden zeigen werde, ein besonderes Potential, ethische Sichtweisen anzustoßen, die Unvereinbarkeiten zu überbrücken vermögen.

Interessanterweise platzierten die Rabbinen die Geschichte des Rabbi Rechumi auch im talmudischen Kontext in einen scheinbar unauflösbaren Konflikt. Sie steht an erster Stelle in einer Sequenz von sieben Geschichten über

---

[13] Es muss darauf hingewiesen werden, dass es neben dem orthodoxjüdischen Religionsverständnis auch ein liberaljüdisches Religionsverständnis gibt, das sich wiederum in mehrere Denominationen (Reformjudentum, *Masorti*, Rekonstruktionismus, usw.) ausdifferenziert hat und vor allem in den USA entfalten konnte. Zwar überschneidet sich das religiöse Bewusstsein säkularer Israelis teilweise mit den Vorstellungen des liberalen Judentums sowie auch einer modernen Orthodoxie. Aber Calderon ging es nicht um die religiösen Bekenntnisse der Denominationen. Ihre Rede wollte keinen Dialog zwischen Reformjuden und Orthodoxen anstoßen, sondern zwischen der säkularen Bevölkerung Israels und den *Charedim*.

[14] Für die Frau als geistige Gegnerin gibt es ein anderes narratives Modell in der rabbinischen Literatur: das der *Matrona/Matronita*. Obwohl es sich hier teilweise um Rabbinerehefrauen handeln kann, ebenso allerdings um gelehrte Römerinnen und Babylonierinnen, argumentieren im Talmud und in den *Midraschim* immer mal wieder gelehrte „Matronen" gegen den jeweiligen Rabbi.

[15] Calderon, Ich bin eine spirituelle, religiöse, säkulare Chassidin, 72.

Rabbiner, die jeweils für lange Zeit ihr Zuhause verlassen haben, um sich in den fern gelegenen *Jeschiwot* dem Tora-Studium zu widmen. Jeder dieser Rabbiner bezahlt dafür mit dem Verlust seines Familienlebens. Ein anderes Beispiel in dieser Sequenz ist die Geschichte des Rabbi Chananja ben Chachinai.

Er verweilte zwölf Jahre im Lehrhaus. Als er zurückkam, waren die Straßen der Stadt verändert worden, und er fand nicht den Weg nach Hause. Da setzte er sich ans Ufer des Flusses, und als er da ein Mädchen ‚Tochter des Chachinai' rufen hörte, sprach er: dieses Mädchen scheint unseres zu sein und er folgte ihr. Seine Frau saß gerade und siebte Mehl, und als sie ihre Augen erhob und ihn sah, stockte ihr Herz und sie wurde ohnmächtig. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, diese Arme, das soll ihr Lohn sein! Hierauf flehte er für sie um Erbarmen, und sie lebte auf. (BT *Ketubot* 62b)

In dieser Serie von Geschichten über Talmud-Gelehrte erweist sich die Situation für fast alle Ehepartner und -partnerinnen als ambivalent. Die einzige Ausnahme ist die Frau von Rabbi Akiba, die mit ihrem Los glücklich ist und zum Vorbild für Rabbinergattinnen wurde, die ihre Ehemänner zum Tora-Studium motivieren. Trotzdem findet sich die Sequenz an einer bezeichnenden Stelle. Sie steht im Traktat *Ketubot* („Eheverträge") und fungiert als Zusatz zu einem Gesetzesdiskurs darüber, wie häufig Männer gegenüber den Frauen die „Ehepflicht" auszuüben haben. Es ist eine wichtige Stelle für die Rechte der Frau.

Es ist überdies eine bemerkenswerte Stelle, aus der ein erstaunliches Maß an rabbinischer Selbstkritik spricht.[16] Sie richtet sich gegen ein von den Talmudgelehrten gegenüber den Familienpflichten zu hoch bewertetes Torastudium.

Mehr aber noch ist es eine Stelle, die zugibt, dass die göttlichen Forderungen, die sich aus der Tora an den jüdischen Mann stellen, nicht ohne besondere Auswege erfüllbar sind. Es konfligieren hier zwei religiöse Gebote, deren Vereinbarkeit sich in der talmudischen Realität als fast unmöglich erweist: zum einen die Forderung des Tora-Studiums in einer *Jeschiwa*, was oftmals bedeutete, lange von zu Hause fortzuziehen; zum anderen die Forderung, eine Familie zu gründen, Fortpflanzung zu betreiben und für ein gedeihliches Eheleben zu sorgen.

Michael L. Satlow zufolge sind die detaillierten rabbinischen Diskussionen über die Ehebestimmungen gerade auch im Rahmen dieses Dilemmas zu verstehen.[17] Lang und breit wird zum Beispiel im Talmud erörtert, ob ein Mann erst eine Familie gründen und dann zum Tora-Studium fortziehen – oder umgekehrt, erst den Talmud bei einem Meister studieren und dann in fortgeschrittenem Alter heiraten und eine Familie gründen soll.[18] Beide Forderungen haben

---

[16] Vgl. Hauptman, Judith, Rereading the Rabbis. A Woman's Voice, Colorado 1998, 53; sowie Calderon, Ich bin eine spirituelle, religiöse, säkulare Chassidin, 68–70.

[17] Vgl. Satlow, Michael L., Jewish Marriage in Antiquity, Princeton 2001, darin „Marriage or Torah?", 30–34.

[18] „Die Rabbanan lehrten: Hat er die Tora zu lernen und eine Frau zu nehmen, so lerne er zuerst die Tora und nachher nehme er eine Frau. Wenn er aber eine Frau nicht entbehren kann, so nehme er eine Frau und lerne nachher die Tora. R. Jehuda sagte im Namen Samuels: Die Halacha

im jüdischen Rahmen dieselbe existentielle Intensität. Für das kleine jüdische Volk, das verstreut in der Diaspora lebt, ging es in der talmudischen Zeit immer auch um das Überleben – physisch genauso wie geistig. Das Tora-Studium der Männer galt für das Fortleben der religiösen Tradition als genauso wichtig wie das Gründen einer Familie. Die Rabbinen führten die Diskussion hierüber auch im Hinblick auf Gelehrte, wie etwa Ben Asai, die kein Interesse an einer Ehe hatten. Dies hielten sie für eine fatale Einstellung und verglichen sie mit einem „Mord" am jüdischen Volk.[19]

Die Rabbinen hatten die beiden Forderungen aus der Tora abgeleitet. Dass diese in der Praxis jedoch zu einem Konflikt führen würden, war aus den Geboten in der Tora selbst nicht ohne weiteres abzulesen. Gleichwohl ergibt sich die Lösung aus der rabbinischen Auseinandersetzung mit der Tora. Darin liegt zugleich der Anfang einer rabbinischen Ethik. Das Dilemma, in dem sich zwei göttlich geforderte Gebote gegenseitig behindern, wird von den Rabbinen *nicht* durch ein Entweder/Oder gelöst – auch nicht durch eine patriarchalische Vorgabe für die Frau, sich ihrem Los zu fügen und sich der jeweiligen Entscheidung ihres Mannes zu beugen. Vielmehr schlagen die Rabbinen einen Ausweg ein. Dieser ist ein neu geschaffenes Recht und zwar – ein Recht der Frau. Es ist ein Recht, wo man es nicht erwartet hätte. Und es ist ein Beispiel dafür, wie die rabbinische Ethik aus einer produktiven Ambivalenz gegenüber den göttlichen Geboten hervorgeht.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung über den Begriff „ethisch" erforderlich. Er ist kein Begriff, den die Rabbinen kannten. Heute ist es üblich, übergreifende ethische Gebote wie die Nächstenliebe, soziale Gerechtigkeit oder die Unterstützung der Unterdrückten hochzuhalten. Damit wird jedoch der Weg der rabbinischen Auseinandersetzung im Talmud und den Midraschim verlassen. Auch die Rabbinen entwickelten eine Ethik – wenngleich ohne sie als solche zu bezeichnen. Aber die rabbinische Ethik ergab sich gerade nicht aus offensichtlichen, allgemeinen Forderungen zur Verwirklichung des Guten. Sie leitete sich nicht unmittelbar aus den Geboten Gottes ab; vielmehr erschloss sich die Ethik

---

ist, zuerst nehme man eine Frau und nachher lerne man die Tora. R. Jochanan [der in Palästina lebte] sagte: Einen Mühlstein auf dem Halse [die Sorge für Frau und Kinder] und die Tora lernen!? Sie streiten aber nicht; das eine für uns [in Babylonien, wo Juden bessere wirtschaftliche Bedingungen hatten], das andere für sie [in Palästina]." (BT *Kidduschin* 29b).

[19] „R. Elieser sagte: Wenn jemand die Fortpflanzung nicht übt, so ist es ebenso, als würde er Blut vergießen, denn es heißt: ‚wer Blut eines Menschen vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden' (Gen. 9,6). und darauf heißt es: ‚ihr aber seid fruchtbar, etc.' (Gen. 9,7). R. Jakob sagte: Als würde er die (göttliche) Ähnlichkeit verringern, denn es heißt: ‚denn im Bilde Gottes machte er den Menschen' (Gen. 9,7), und daraus heißt es: ‚ihr aber seid fruchtbar, etc.'. Ben Asai sagte: Als würde er Blut vergießen und die (göttliche) Ähnlichkeit verringern. Sie sprachen zu Ben Asai: Mancher predigt schön und handelt schön, mancher handelt schön und predigt nicht schön, du aber predigst schön und handelst nicht schön! [Er war nicht verheiratet.] Ben Asai erwiderte ihnen: Was soll ich tun, wenn meine Seele nach der Tora lüstet; die Welt kann durch andere erhalten werden." (BT *Jewamot* 63b).

der Rabbinen aus den negativen Konsequenzen, das heißt den *Konflikten* zwischen den Geboten. Weil sie den göttlichen Willen enthielten, repräsentierten die Gebote zwar das Gute, aber sie hatten in der Praxis oft auch schlechte Folgen. Die damit verknüpfte ethische Ambivalenz spiegelt sich in einer Sichtweise, nach der Gut und Böse in den menschlichen Erfahrungen changieren, das vermeintlich Gute sich als unverhofft böse entpuppen kann – und um eine Möglichkeit gerungen wurde, damit das Gute die Oberhand behält.[20] Diese Möglichkeit schloss ein, dass das, was zunächst als schlecht abgewiesen worden war, am Ende das Gute bedingt. So ist zum Beispiel folgende Passage im Midrasch zur Schöpfung und zu Gottes Feststellung, dass sie „sehr gut" sei, zu verstehen:

Nechemja bar R. Samuel bar Nachman sagte: Unter dem Worte *tow* (gut) (Gen 1, 31) ist der gute Trieb und unter dem Worte *me'od* (sehr) ist der böse Trieb zu verstehen. Ist denn dieser aber ‚sehr gut'?! Es soll dich lehren, dass ohne ihn der Mensch kein Haus bauen, nicht heiraten und nicht Kinder zeugen würde.[21]

Im Zeichen dieser ethischen Ambivalenz steht auch die Geschichte des Rabbi Rechumi. Sie folgt auf eine Auseinandersetzung mit dem gesetzlichen Recht der Ehefrau auf die Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse. Wie lange dürfen sich Ehemänner ohne die Einwilligung der Ehefrauen des ehelichen Verkehrs entziehen?

Wenn jemand seine Frau durch ein Gelübde zwingt, seiner Beiwohnung zu entsagen, so sagt Bet Schammai: zwei Wochen; Bet Hillel aber sagt: nur eine Woche. [Nach Ablauf dieser Frist muss er entweder sein Gelübde lösen oder die Ehe durch Scheidung trennen.] Die Schüler dürfen zum Torastudium ohne Einwilligung ihrer Frauen 30 Tage lang fortbleiben, die Arbeiter eine Woche. Zur Leistung der in der Tora (Ex 21,10) erwähnten ehelichen Pflicht (*Onah*) sind verbunden: die Unbeschäftigten jeden Tag; die Arbeiter zweimal in der Woche, die Eseltreiber einmal in der Woche; die Kameltreiber einmal in 30 Tagen; die Schiffer einmal in sechs Monaten. Dies sind die Worte des Rabbi Elieser. (Mischna *Ketubot* 5, 6; BT *Ketubot* 61b)

Es ist eine bemerkenswerte Bestimmung in einer patriarchalischen Gesellschaft, in der Väter und Ehemänner die Sexualität der Frauen kontrollieren. Tatsächlich wurde sie auch kontrovers im Talmud diskutiert.[22] Doch indem die Ehe*pflicht*

---

[20] Klapheck, Elisa, Ethik im Judentum, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seuberg (Hg.), Ethik im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Konzepte, Wiesbaden 2014, 95–104.

[21] Midrasch *Sch'mot Raba* 3,6, in: Midrasch Raba. Eine Sammlung alter Midraschim, übertr. v. August Wünsche (Leipzig 1880), Nachdruck Hildesheim u. a. 1993.

[22] „Wie lange mit [ihrer] Einwilligung? – So lange er will. – Wieviel ist das übliche [mit Einwilligung fortzubleiben]? Rabh sagte, einen Monat hier und einen Monat daheim, denn es heißt: ‚in allen Angelegenheiten der Abteilungen, der zuziehenden und der abziehenden, Monat für Monat in allen Monaten des Jahres.' (1 Chr 27,1) R. Jochanan sagte, einen Monat hier und zwei Monate daheim, denn es heißt: ‚einen Monat waren sie auf dem Lebenon und zwei Monate daheim.' (1 Kön 5,28)" (BT *Ketubot* 62a). Im Verlauf der Diskussion gibt es weitere Ansichten. Talmudschüler sollen mehrere Jahre fortziehen dürfen. „R. Beruna sagte im Namen Rabhs: Die

des Mannes zu einem *Recht* der Frau wurde – und darüber hinaus, indem der Toraschüler erst mit der Einwilligung seiner Frau längere Zeit zum Studium fortziehen darf –, schufen die Rabbinen einen Ausweg. Es ist interessant, dass dieser Ausweg einer dritten Instanz bedarf – der Frau und ihrem Recht.

Hier zeigt sich die ethische Methode der Rabbinen. Sie erfolgt in diesem Fall nicht aus den offensichtlichen Geboten der Tora. Vielmehr entsteht sie aus einem Konflikt angesichts der Unvereinbarkeit zweier Gebote. Dennoch geht der hier eingeschlagene *ethische Ausweg*, der in der rabbinischen Argumentation zunächst ein Recht der Frau konstituiert, ebenfalls aus der Tora hervor. Das wird allerdings erst durch die rabbinische Beschäftigung mit den verschiedenen Schichten des heiligen Textes erkennbar.

Dank der jüdisch-feministischen Talmud-Forschung lässt sich nachzeichnen, wie die Rabbinen einen Fluch über die Frau in ein Frauenrecht transformierten.[23] Im Buch *Genesis* bestrafte Gott die Frau für das Essen von der verbotenen Frucht mit folgenden Worten: „[…] in Schmerzen sollst du Kinder gebären, *nach deinem Manne sei dein Verlangen*, und er wird über dich herrschen!" (Gen 3,16)

Im Talmud verwandelten die Rabbinen diesen Fluch in ein spezifisches Recht der Frau auf ehelichen Verkehr. Sie deuteten die Worte des göttlichen Fluches dahingehend, dass die Frau ein größeres Verlangen nach dem Manne und damit auch ein größeres Bedürfnis nach Sexualität habe. Hieraus leiteten die Rabbinen das Recht der Frau auf regelmäßigen Geschlechtsverkehr ab. Dieses wird im rabbinischen Schrifttum als *Onah* bezeichnet.

Das Wort *Onah* hat zwei Dimensionen. Einmal bedeutet *Onah* „Saison" oder „Jahreszeit" und verweist auf den *Lebenszyklus*, dessen Fortsetzung bei der Frau durch ihre Befähigung zur Mutterschaft liegt. Zugleich verweist das vom Verb *le'anot* (quälen) abgeleitete Substantiv *Onah* auf eine seelische Pein. Ein Mann, der seiner ehelichen Pflicht nicht nachkommt, mache sich doppelt schuldig. Er verursacht, dass seine Frau leidet, indem sie ihr Verlangen nach Nähe zu ihm nicht leben und zugleich ihr Recht auf Mutterschaft nicht verwirklichen kann. Hierbei stützten sich die Rabbinen auf den Tora-Vers im Buch *Exodus* 21,10, der auch in dem oben angeführten Zitat über das Recht der Frau zur Einwilligung angeführt wird: „Wenn er sich noch eine andere nimmt, so darf er nicht ihre Kost, ihre Kleidung und den *Umgang mit ihr (Onatah)* kürzen."[24]

Halacha ist wie R. Elieser. R. Ada b. Ahaba sagte im Namen Rabhs: Dies ist die Ansicht R. Eliesers, die Weisen aber sagen, Jünger dürfen zum Studium der Tora auch zwei und drei Jahre ohne Einwilligung fortbleiben." (BT *Ketubot* 62b) Hierauf folgt jedoch die Geschichte von Rabbi Rechumi und seinen sechs Kollegen, die wiederum den Zweifel am Sinn eines langen Fernbleibens ausdrücken.

[23] Vgl. z. B. Biale, Rachel, Women and Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources, New York 1984, 123–133, insbes. 126–128.

[24] Das Wort *Onatah* wird oft euphemistisch mit „Wohnung" übersetzt, als würde es um die Behausung der Frau gehen. Auf diese Weise wird jedoch der Zugang zur talmudischen Diskussion über die sexuellen Rechte der Frau verschleiert.

Was es für den Mann bedeutet, für seine Frau zu sorgen, definierte im Talmud unter anderem Raba, das Oberhaupt der Jeschiwa von Machosa, in der auch Rabbi Rechumi studierte:

> Es wird gelehrt: ‚Kost' (auch ‚Fleisch'/*sch'ar*), das ist die Ernährung, wie es heißt: ‚die sich ernähren vom Fleische meines Volkes'; (Micha 3,3); ‚Kleidung', dem Wortlaute gemäß; ‚*Onatha*', das ist die Beiwohnung, von der die Schrift spricht, wie es heißt: ‚dass du nicht peinigest [*te'ane*, durch Unterlassung der ehelichen Pflicht] meine Töchter.' (Gen 31,50) (Bab. Talmud *Ketubot* 46b–48a)

Vielleicht war es diese Stelle, die Raba lehrte, als das Dach unter Rabbi Rechumi einbrach?!

4. Das ethische Potential des Konflikts

Der Ausweg der Rabbinen besteht weder in einer Verstärkung des Gebots der Ehegründung und Fortpflanzung für den Mann noch in der Betonung eines Gebotes für die Frau, sich den Entscheidungen ihres Mannes zu beugen. Vielmehr konstruieren die Rabbinen aus einem einzigen Wort in der Tora – dem Wort *ta'ane* (leiden) im Buch *Genesis* 31,50 – eine ethische Zone, in der wichtige Rechte für jüdische Frauen formuliert werden. Diese steht den beiden Geboten für die Männer gegenüber und vermag deren Unvereinbarkeit zu überbrücken.

Dass Ehefrauen das Recht auf Mitbestimmung darüber haben, wie lange ihre Ehemänner sie verlassen dürfen, – und dass sie überhaupt ein Recht auf Sexualität und Verwirklichung ihres Kindeswunsches haben –, würde man heute ethisch gesehen unumwunden bejahen. Aber diese Rechte waren den jüdischen Frauen nicht unmittelbar von der „schriftlichen Tora" her gegeben. Sie wurden erst in der rabbinischen Auseinandersetzung, der dialektischen Spannung der Tora, hier: durch Umwandlung eines Fluches in ein Recht, gewonnen. Auch heute ist die Frage, ob ethische Normen einfach nur von allgemeinen, übergeordneten Werten abgeleitet oder ob sie nicht vielmehr aus den Konflikten zwischen durchaus guten, gleichwohl unwegsamen Idealen gewonnen werden.

Für die ethische Dimension des rabbinischen Auswegs ist in jedem Fall entscheidend, dass sie sich nicht unbedingt aus einem vorgegebenen, bekannten Ideal ergibt, das festlegt, was in diesem Fall gut wäre. Sie entsteht durchaus aufgrund eines Konflikts zwischen zwei Geboten, die beide das Gute wollen. Die rabbinische Ethik, die hier um einen Ausweg aus dem Dilemma ringt, ist darum nicht identisch mit den unmittelbaren Aussagen der Tora. Sie entsteht vielmehr durch Konflikte in der konkreten Lebenspraxis, die der heilige Text nicht vorhergesehen hat. Die rabbinische Ethik erkennt danach eine implizite Möglichkeit im Text, die zwar in der Offenbarung der Tora mit enthalten ist, aber erst durch die intellektuelle Leistung der Menschen erschlossen werden kann. Doch

um erkennbar zu werden, bedarf es der konfliktuösen Erfahrung der Menschen mit der Tora im Verhältnis zur Realität. Das heißt, dass der Konflikt eine produktive Funktion für das rabbinische Tora-Verständnis hat. Durch ihn lassen sich zwischen den Zeilen, im Wege des *Talmud Tora* ethische Auswege erkennbar machen. Hierfür hat die rabbinische Auseinandersetzung mit der Tora eine Vielzahl von Methoden entwickelt, um in den tieferen Schichten der Formulierungen und Wörter unverhoffte Zeichen, neue Bedeutungen und geheime Botschaften wahrzunehmen.[25]

Überspitzt gesagt hat der Text der Tora nicht so sehr das Ziel, harmonisierend in einer Gesellschaft zu wirken, sondern die Absicht, deren Konflikte als Teil der Offenbarung erkennbar und im Wege der Deutung lösbar zu machen. Die Funktion der hier präsentierten rabbinischen Ethik ist weniger, das Gute zu definieren, als Auswege zwischen den konfligierenden Positionen, Forderungen, Parteien herzustellen – natürlich immer auf dem Boden des Judentums.

Die Geschichte von Rabbi Rechumi war geeignet, die Unüberbrückbarkeit von Talmudstudium und Familienleben zu thematisieren. Den Schlüssel der Lösung bildete ein neues Recht – ein Recht der Frau. Sie sollte es sein, die ihre „Einwilligung“ darüber gibt, wie lange der Mann sie verlassen darf.

Aber auch in der Gegenwart ist die Geschichte von Rabbi Rechumi geeignet, einen Ausweg aufzuzeigen. Ruth Calderons Interpretation bezieht sich auf den scheinbar unüberbrückbaren Konflikt zwischen den ultra-religiösen und den säkularen Israelis. Nach dieser Interpretation steht die Geschichte für die Unmöglichkeit eines Lebens allein für das von Gott geforderte Torastudium, das allerdings vom Staat Israel subventioniert wird, – und zugleich der Ablehnung eben dieses Staates aus religiösen Gründen. Der heutige Ausweg wäre ebenfalls eine „Einwilligung“, wie sie Ruth Calderon vorschlägt – in diesem Fall die „Zustimmung“ der säkularen Israelis. Diese besteht darin, einerseits den Beitrag der ultra-orthodoxen Juden als etwas Wertvolles und Wichtiges für die jüdische Tradition anzuerkennen, aber andrerseits diese Anerkennung mit einem pluralistischen Zugeständnis der ultra-orthodoxen Welt an die religiösen Rechte der säkularen Israelis zu verknüpfen.

5. Kanonisierung der Vielstimmigkeit

Säkulare Israelis verweisen gerne auf die Vielstimmigkeit der rabbinischen Diskurse im Talmud und den *Midraschim* und sehen darin eine Vorwegnahme heutigen religiösen Pluralismus und Demokratie. Immer wieder angeführt wird

[25] Beispielsweise die vier Deutungsmöglichkeiten in den vier Buchstaben des hebräischen Wortes PaRDeS (Paradies) – *Pe* = *p'schat* (einfacher Wortsinn); *Resch* = *remes* (Zeichen); *Dalet* = *drasch* (Auslegung); *Samech* = *sod* (Geheimnis).

beispielsweise der sich durch den Talmud ziehende Streit zwischen den Schulen Hillels und Schammais. Auch im oben angeführten Recht der Frau werden sie zitiert. „Wenn jemand seine Frau durch ein Gelübde zwingt, seiner Beiwohnung zu entsagen, so sagt Bet Schammai [die Schule Schammais]: zwei Wochen; Bet Hillel [die Schule Hillels] aber sagt: nur eine Woche." (Mischna *Ketubot* 5, 6) Allein an dieser Passage lässt sich ersehen, dass die Schule Schammais eine strengere Einstellung vertritt gegenüber der Schule Hillels, die hier lebensfreundlicher und offener erscheint. Diese Unterscheidung ist kennzeichnend für viele Dispute zwischen den Schulen Hillels und Schammais. Zu ihren konträren Positionen sagt der Talmud einen heute oft zitierten Satz: *elu we-elu dewarim elohim chajim* – „*Diese* und *auch diese* sind die Worte des lebendigen Gottes"! (BT *Eruwim* 13b)

In der Praxis sollten jedoch für die Rabbinen die Entscheidungen Hillels autoritativ werden. Dies begründeten sie mit der Fähigkeit der Schule Hillels, die Meinung der Schule Schammais einzubeziehen. Das wird heute gern als eine proto-pluralistische Herangehensweise verstanden.

> Drei Jahre stritten die Schule Schammais und die Schule Hillels: eine sagte: die *Halacha* sei nach ihr zu entscheiden, und eine sagte, die *Halacha* sei nach ihr zu entscheiden. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: *Diese* und *auch diese* sind Worte des lebendigen Gottes; jedoch ist die *Halacha* nach der Schule Hillels zu entscheiden. – Wenn aber [die Worte] der einen und der anderen Worte des lebendigen Gottes sind, weshalb war es der Schule Hillels beschieden, dass die *Halacha* nach ihr entschieden wurde? – Weil sie verträglich und bescheiden war, und sowohl ihre eigene Ansicht als auch die der Schule Schammais studierte; noch mehr, sie setzte sogar die Worte der Schule Schammais vor ihre eigenen. (BT *Eruwim* 13b)

Diese für den Talmud typische Vielstimmigkeit ist die Folge einer gewandelten nachbiblischen Beziehung zur Tora sowie zu ihrem Offenbarer. Beispielhaft hierfür steht die berühmte Geschichte des Rabbi Elieser ben Hyrkanos, in der bewusst nicht auf die Stimme Gottes gehört wird und damit unmittelbare Offenbarung kein Gewicht mehr hat.[26] Stattdessen zählen nur die rabbinische Argumentation und am Ende die Mehrheitsentscheidung. Die Geschichte endet mit der Frage, wie Gott damit umgegangen sei. Er soll geschmunzelt und gesagt haben: „Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt."

---

[26] Vgl. BT *Bawa Mezia* 59a–b – Die Geschichte des „Ofen von Achnai". In dieser Geschichte hat Rabbi Elieser bei einer Diskussion über die rituelle Reinheit eines bestimmten Ofens recht. Die Rabbinen überstimmen ihn jedoch mit einer Mehrheitsentscheidung. Verschiedene Wunder und selbst eine Stimme aus dem Himmel bestätigen aber, dass Rabbi Elieser im Recht ist. Doch die Rabbinen lehnen Wunder und die himmlische Stimme als Beweise ab. „Sie ist nicht im Himmel" (Dtn 30,12), zitieren sie einen Vers aus der Tora und verstehen ihn dahingehend, dass die Tora nicht mehr im Himmel bei Gott sei, sondern von Gott den Menschen am Sinai übergeben wurde. Seitdem müssen die Menschen selbst entscheiden, wie die Worte Gottes ausgelegt und praktiziert würden. Nur noch das Argument und am Ende die Abstimmung (Ex 23,2) haben Geltung.

Micha Brumlik sieht darin eine „bewusste Selbstentmachtung Gottes", um im Gespräch mit den Menschen zu bleiben.[27]

Gottes Offenbarung ist dadurch nicht außer Kraft. Gleichwohl bewahrt sie ihre Gültigkeit nur durch die Interpretationen der Menschen.[28]

Die kühne Aussage des rabbinischen Schrifttums besagte: Gott wolle die Auseinandersetzung der Menschen, obwohl er damit seine eigene Macht minderte. Auf diese Weise wurde die Offenbarung vom Monolog zum Dialog. Bevor jedoch vorschnell den Rabbinen eine pluralistische, demokratische Kultur bescheinigt wird, sollte man zunächst fragen, was durch die talmudische Vielstimmigkeit im Interesse der Rabbinen gewonnen wurde.

Jacob Neusner hat die Dialektik des Talmuds, in der unendlich viele Personen zitiert werden, als eine Form angesehen, die unter den diasporischen Bedingungen ein größtmögliches Wissen zusammenträgt. Gegenüber dem großen Wurf eines einzelnen Denkers, etwa den Schriften des zeitgleich wirkenden Augustinus, präsentierte sich das rabbinische Schrifttum als ein gigantisches Gemeinschaftswerk mit weit auseinandergehenden Positionen. Diese waren geeignet, verschiedene Haltungen und Ansichten innerhalb eines gemeinsamen rabbinischen Diskurses zusammenzuhalten. In der Form spiegelte sich die Abwesenheit einer höchsten Autorität, etwa eines Obersten Rates, der zentrale Entscheidungen hätte treffen können. Die sich immer weiter verbreitende Zerstreuung der Juden in alle Länder der Welt fand ihre Entsprechung in einem immer größeren Radius rabbinischer Diskurse und den darin einbezogenen Positionen. Allerdings heißt dies nicht, dass alle Positionen gleichermaßen respektiert wurden.

Moshe Halbertal gibt in seinem Buch *People of the Book* anhand des im Talmud kultivierten Konflikts zwischen den Schulen Hillels und Schammais zu bedenken, dass dieser keineswegs nur eine proto-pluralistische Situation darzustellen braucht.[29] Möglicherweise muss der Konflikt als ein Stilmittel gesehen werden. Danach würden die Argumente der Gegenseite gerade nicht aus

---

[27] Brumlik, Micha, Messianisches Licht und Menschenwürde. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition, Baden-Baden 2013, 131.

[28] Dass Gott bereits am Sinai diese Art von Vervielfältigung der Tora durch ihre unendliche Interpretation ahnte, reflektiert die talmudische Passage über den Grund der Krönchen über manchen der Buchstaben in der Tora: „R. Jehuda sagte im Namen Raws: Als Moses in die Höhe stieg, traf er den Heiligen, er ist gesegnet, dasitzen und die Buchstaben [der Tora] mit krönchenhaften Verzierungen schmücken. Da sprach er zu ihm: Herr der Welt, wozu ist das nötig [ist die Tora nicht schon vollständig]?! Er erwiderte: Es ist ein Mann, der nach vielen Generationen sein wird, namens Akiba ben Josef; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen über Haufen von Lehren vortragen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir. Er erwiderte: Wende dich um. Da wandte er sich um und setzte sich hinter die achte Reihe [der Schüler Rabbi Akibas im Lehrhaus]; er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als jener zu einer Sache gelangte, worüber seine Schüler ihn fragten, woher er dies wisse, erwiderte er ihnen, dies sei eine von Mose am Sinai überlieferte Lehre. Da wurde er beruhigt." (BT *Menachot* 29b).

[29] Halbertal, Moshe, People of the Book. Canon, Meaning, and Authority, Cambridge 1997, 53.

Respekt vor ihr genannt werden. Vielmehr würde damit für die Nachwelt eine Art Warnung ausgesprochen, was sich nicht durchsetzen soll. Das wäre für viele säkulare Jüdinnen und Juden, die sich um ein pluralistisches Religionsverständnis aus den Quellen des rabbinischen Schrifttums bemühen, eine Ernüchterung. Andrerseits stellt Halbertal fest, dass im Talmud vor allem diejenigen rabbinischen Stimmen verworfen werden, die alleinige Autorität beanspruchen (Schammai, Rabbi Elieser usw.). Ihre Zurückweisung stehe im Kontext einer noch sehr viel größeren Zurückweisung. Halbertals zentrale These spricht von einer bewussten rabbinischen *De-Kanonisierung* der Prophetenschriften – das heißt einer rabbinischen Absage an Vorstellungen von Offenbarung, die einzelne Männer unmittelbar von Gott empfangen. Unter sie fällt auch Rabbi Elieser, der die Stimme Gottes bemühen konnte.

Diese Auffassung von Offenbarung, die den Anspruch auf autoritative Gültigkeit von Gott her erhob, sei von den Rabbinen verworfen worden. Zugleich sahen sich die Rabbinen jedoch als die Nachfolger der Propheten und beanspruchten die Autorität über die Tora.[30] Hiermit verbanden sie einerseits eine De-Kanonisierung des prophetischen Offenbarungsverständnisses, andererseits aber eine Re-Kanonisierung der Prophetenschriften durch rabbinische Auslegung aller Verse und Wörter. Auf diese Weise wurde die bisherige Tradition, die sich in der Offenbarung der Tora und den späteren Offenbarungen der Propheten begründete, zwar bewahrt – aber zugleich im Rahmen einer vielstimmigen Streitkultur neu erschlossen. Der hohe Preis hierfür bestand im Abschied von der Sicherheit zu wissen, was Gott genau gemeint hat. Aber der Gewinn war ebenfalls groß. Es entstand damit der Reichtum unendlicher rabbinischer Interpretation.

Im Zuge der bürgerlichen Gleichberechtigung im 18. und 19. Jahrhundert versuchten Jüdinnen und Juden Europas die jüdische Religion durch die Hervorhebung ihrer ethischen Gehalte zu modernisieren. Das führte zu einem großen Comeback der Prophetenschriften. Vor allem die von Hermann Cohen philosophisch entfaltete monotheistische Ethik, die gerade aus den Prophetenschriften eine Ethik der sozialen Mitmenschlichkeit ableitet, setzte Akzente, die das biblische Verständnis vieler Jüdinnen und Juden bis heute prägen. Trotzdem verliert die Vorstellung, man könne die Bibel ohne den rabbinischen Diskurs auf einige ethische Postulate reduzieren, zunehmend an Überzeugung. Heute findet vonseiten säkularer Jüdinnen und Juden eine erneute Re-Kanonisierung des rabbinischen Schrifttums statt, allerdings durch Auslegungen im heutigen Kontext. Die Vielstimmigkeit des rabbinischen Schrifttums könnte möglicherweise

[30] „Moses empfing die Tora am Sinai und überlieferte sie dem Josua. Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Versammlung.“ (Mischna *Awot* 1, 1) Hierauf folgt die Genealogie der pharisäischen und rabbinischen Gelehrten.

in einer gesellschaftlichen Gegenwart mit verschiedenen religiösen Überzeugungen eher weiterführen als vereinheitlichende ethische Werte. Voraussetzung ist der Primat des Rechtsstaates und der Demokratie. Sie werden durch das neue Diskursfeld nicht ersetzt. Dieses versteht sich vielmehr als anteilig an einer größeren gesellschaftlichen Diskussion – gleichwohl ein Anteil, der sich entscheidend für das Überbrücken des Unüberbrückbaren erweisen kann.

Der durch die Re-Kanonisierung möglich werdende Diskurs beschränkt sich indes nicht nur auf die jüdische Tradition, beziehungsweise das rabbinische Schrifttum. Der von Peter Ochs geprägte Begriff des *Textual Reasoning* hat inzwischen als *Scriptural Reasoning* einen neuen interreligiösen Dialog angestoßen, bei dem die heiligen Schriften aller Religionen in geschützten Gesprächskreisen „rabbinisch" diskutiert werden.[31] Vielleicht können die verschiedenen religiösen Gruppen auf dem Wege solcher Diskurse neue Brücken herstellen. Vielleicht vermögen sie auf dem Boden des religiösen Schrifttums einen gemeinsamen Raum zu schaffen, in dem alle Parteien in einen diskursiven Prozess miteinander über ihre heiligen Schriften treten. Von der rabbinischen Warte her bleibt es entscheidend, dass der Konflikt als produktive Quelle religiöser Erkenntnis erkannt wird und in den ethischen Auswegen, die durch die Auseinandersetzung mit den Texten erschlossen werden, der Konflikt nicht gänzlich aufgelöst wird, sondern erkennbar bleibt. Möglicherweise erhalten die religiösen Traditionen auf dem Wege einer solchen kreativen Beschäftigung mit ihren heiligen Schriften eher eine eigene Relevanz in der Gegenwart als durch verallgemeinernde ethische Ideale, die alle teilen, die aber auch ohne die heiligen Texte für die Gesellschaft gültig wären. Und möglicherweise trägt diese Relevanz entscheidend zur Bewahrung der jeweiligen eigenen Texttradition bei.

Literaturverzeichnis

Biale, Rachel, Women and Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources, New York 1984.

Brumlik, Micha, Messianisches Licht und Menschenwürde. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition, Baden-Baden 2013.

Calderon, Ruth, Hashuk, Habayit, Halev. Aggadot Talmudiyot, 2001 (engl. A Bride for One Night. Talmudic Tales, Philadelphia 2014).

Dies., Ich bin eine spirituelle, religiöse, säkulare Chassidin, in: Elisa Klapheck (Hg.), Säkulares Judentum aus religiöser Quelle, Berlin 2015, 49–76.

[31] Vgl. Ochs, Peter, Postcritical Scriptural Interpretation in Judaism, in: Steven Kepnes (Hg.), Interpreting Judaism in a Postmodern Age, New York/London 1996; Ochs, Peter/Levene, Nancy (Hg.), Textual Reasonings. Jewish Philosophy and Text Study at the End of the Twentieth Century, London 2002. Vgl. auch den Versuch der Autorin, z. B. die Luther-Übersetzung „rabbinisch" zu lesen, Klapheck, Elisa, Luther als Targum, in: Micha Brumlik (Hg.), Luther, Rosenzweig und die Schrift. Ein deutsch-jüdischer Dialog, Hamburg 2017, 127–154.

Halbertal, Moshe, People of the Book. Canon, Meaning, and Authority, Cambridge 1997.

Hauptman, Judith, Rereading the Rabbis. A Woman's Voice, Colorado 1998.

Klapheck, Elisa, Ethik im Judentum, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seuberg (Hg.), Ethik im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Konzepte, Wiesbaden 2014.

Dies. (Hg.), Säkulares Judentum aus religiöser Quelle. Machloket/Streitschriften, Bd. 1, Berlin 2015.

Dies., Luther als Targum, in: Micha Brumlik (Hg.), Luther, Rosenzweig und die Schrift. Ein deutsch-jüdischer Dialog, Hamburg 2017, 127–154.

Rabbi Looks, Yehoshua, The Knesset as Beit Midrash. A Model of Hope for a Better Israel, in der Tageszeitung Ha'aretz, 25.2.2013 (https://www.haaretz.com/jewish/rabbis-round-table/the-knesset-as-beit-midrash-a-model-of-hope-for-a-better-israel-1.505685, Zugriff 23.9.2020).

Michaelson, Jay, How Ruth Calderon Transforms Israeli Politics – and Talmud. Ruth Calderon Gives Voice to Characters Who Have Been Excluded, Forward, 12.9.2014 (https://forward.com/culture/205494/how-ruth-calderon-transforms-israeli-politics-an/, Zugriff am 23.9.2020).

Midrasch Raba. Eine Sammlung alter Midraschim, übertr. v. August Wünsche (Leipzig 1880), Nachdruck Hildesheim u. a. 1993.

Neusner, Jacob, Introduction to Rabbinic Literature, New York/London 1994.

Ochs, Peter, Postcritical Scriptural Interpretation in Judaism, in: Steven Kepnes (Hg.), Interpreting Judaism in a Postmodern Age, New York/London 1996.

Ochs, Peter/Levene, Nancy (Hg.), Textual Reasonings. Jewish Philosophy and Text Study at the end of the Twentieth Century, London 2002.

Rosenthal Kwall, Roberta, The Myth of the Cultural Jew. Culture and Law in Jewish Tradition, Oxford/New York 2015.

Satlow, Michael L., Jewish Marriage in Antiquity, Princeton 2001.

Stemberger, Günther, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 2011.

The Quran as an Ethical Guide with Special Reference to Abraham's Trial

Seyed Hassan Eslami Ardakani

Undoubtedly, the Quran is the most important source of Islamic ethics. We can name other sources of this ethical tradition such as the Hadiths, or the Prophet Muhammad's sayings and acts besides some Greek ethical texts, but the Quran remains the main source in this regard. No Muslim can deny its centrality for ethical understanding and for using it as an ethical compass for daily life. Indeed, the Quran is the unique Islamic sacred text which is believed to be beyond any distortion throughout history. Therefore, all Muslims refer to it as their supreme religious source and use it to defend their theological beliefs and articles of faith. Furthermore, some contemporary Muslims who are sometimes called Al-Quranion – the people of the Quran – deny any authority of the Hadith, or at least doubt its intactness from distortion, and claim the self-sufficiency of the Quran as the only valid Islamic source for their spiritual and ethical lives.[1] In short, if there is only one text that all Muslims believe in, it is the Quran.

From this point of view, it is not surprising that all Muslim scholars try to surpass the literal reading of the Quran and grasp the real meaning of this revealed text. Ignoring some extreme literalists who confine themselves to the surface of the verses of the Quran, or Al-Ayat, most Muslims believe that these verses have very deep meaning and that the majority of these verses have semantic layers.[2] But the problem is how we can apply this idea and how we can put this belief into action. Different methods of interpretation and approaches to the Quran are the answer to this question. Thus, we can distinguish between philosophical, theological, mystical, jurisprudential, scientific, and even revolutionary approaches to the Quran and interpretations which are sometimes very controversial.[3] The science of interpretation, or Elm Al-Tafsir, as one of the Islamic

[1] See Al-Madani, Mohhamd Namer, Ja'ato Al-Quranniin, Mohawalato Tafkik Al-nas Al-Dini [The Quranic Group: an Effort to Separate the Religious Text], Damascus 2011.

[2] See Shaker, Mohammad Kazem, Philosophy of Polysemy in Qur'anic Exegesis (in this book).

[3] Besides monographs on specific schools of interpretation, such as Al-Sisi, Mohammad, Al-Madrasah Al-Salafiieh fi Al-Tafsir fi Al-Asr Al-Hadith [The Salafi School of Interpretation in the Modern Era], Fass/Morocco 2010, many researchers have tried to categorize and introduce various schools of interpretation in Islam. To grasp a better understanding of these classic approaches, see Goldziher, Ignaz, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung [The Is-

sciences, tries to give some basic grounds and principles to assess and evaluate a sound interpretation.

Concerning our question on how we can take guidance from the revealed Scripture, here the Quran, I will express some personal thoughts, which are based on tested and accepted principles of Quranic interpretation, without going into details. Three of these principles are (1) the principle of understandability of the Quran, (2) the principle of non-contradictionality of its verses, and (3) the proper and evidence-based principle. These are three hermeneutic principles for understanding and interpreting the Quran. Thus, I will mention them briefly and apply them throughout my paper.

It goes without saying that if we have a basic knowledge of the Arabic language, we can have a minimum understanding of the meaning and message of the Quran. Yet, some Muslims try to challenge this clear idea and limit this understanding to special people or groups, referring to this hadith: "Only those understand the Quran who are addressed by it."[4] To defend their view, they claim that only those who are addressed by the Quran can comprehend its meaning. So, they reduce the Quran to a private letter sent to special persons, not a public message to all rational human beings. To counter this belief, some commentators have examined this claim in detail and have refuted it through different arguments. For instance, Al-Khuei, a highly respected Shia jurist and commentator, has devoted one chapter of his book, Al-Bayan, The Expression, to evaluate the claim of monopolized interpretation and propose some arguments in favor of the possibility of understanding the Quran for all who have basic knowledge of the Arabic language. In this regard, he provides five reasons to prove that we can understand the meaning of this book by employing the order and structure of the words. In brief, his arguments are as follows: First, the Quran is the book of people and God has addressed them in it, so it must be understandable for them. Second, the Quran is proof of Muhammad's mission as God's messenger. Therefore, first of all, it must be understandable for people to be a good sign of Mohammed's prophecy. Third, the Quran is the first reference book for all Muslims. So, it is absurd to rely on a book that is not understandable. Fourth, the Quran itself is the true criterion for evaluating the Hadiths, the criterion by which we distinguish authentic Hadiths from fabricated ones. And finally, the Shia Imams themselves argued and referred to the Quran and its literal meaning in their discussions, in answering questions of their followers, and in solving their problems.[5]

---

lamic Approaches to the Quran Interpretation], Leiden 1920. For contemporary approaches see Al-Rumi, Fahd ibn Abd Al-Rahman ibn Soleiman, Ittejahat Al-Tafsir fi Al-Qarn Al-Rabia Ashar [The Interpretations Approaches in the Fourteenth Century], Al-Riad 2002.

[4] For more discussion of this approach see the introduction of Al-Khuei, Seyed Abul Al-Qasim, Al-Bayan fi Olum Al-Quran [The Statement in Interpretation of the Quran], Tehran 1366 AH (1987).

[5] See ibid., chapter 10.

Furthermore, the Quran itself declares more than once that its verses are easy to understand and recall (Q 54:17).[6]

All Muslims look at the Quran as a harmonious and well-interwoven book, not as fragmented pieces. Hence, every verse elaborates, explains, reinforces, and defines other verses of the Quran. No part of it contradicts the others because it is from the all-knowing omniscient God. This is the second principle for approaching the Quran. According to this principle, all Quranic verses make up one single text and no verse contradicts the others. Indeed, the Quran itself frankly asserts that this text is a divine revelation and error-free. Furthermore, if it were produced by humans, like any human-made product, it would contain many mistakes and errors. Thus, because it is error-free so it must be a sign of a Divine act and indeed it is the miracle of the Prophet Muhammad, who introduced this sophisticated and infallible text even though he was an illiterate layman.[7] This idea appears frequently in the Quran. For example:

> Do they not contemplate the Quran? If it were from anyone other than God, they would surely have found many contradictions in it (Q 4:82).[8]

And describing the Quran God says:

> A book whose verses are firmly connected and well-knitted, then developed in detail from a wise and well-acquainted (Q 11:1).[9]

And finally: This is an undefeatable and respected book. Falsehood cannot come to it from before it or behind. It is revealed by a praiseworthy wisdom (Q 41:41–42).[10]

According to the Quran itself and many Hadiths, the Quran has many layers and stages of meaning, as well as exterior and interior meanings. Therefore, we cannot limit our understanding to its literal meaning but must go deeper to discover hidden messages of it. Yet, no one is allowed to give any arbitrary interpretation. We cannot play with this text and manipulate it to impose our thoughts and ideas on the Quran. Our interpretation is not limitless but limited to other verses, the literal meaning, and the context. According to the third principle, our interpretation should be proper and evidence-based. Therefore, if any mystical and esoteric interpretation of any verse contradicts its literal meaning, then it is not valid and should be denied. Consequently, the Quran is understandable, coherent, and its interpretation should be based upon proper evidence.

---

[6] Surat Al-Qamr.

[7] According to different verses, the Prophet Muhammad could neither read nor write, and he was "Ommi" (for example, see Surah Al-A'raf, Q 7:157, and Surah Al-Jomu'ah, Q 62:2).

[8] Surah Al-Nisa'.

[9] Surah Hud.

[10] Surah Fussilat.

Putting these principles and verses together, all Muslim interpreters and scholars take for granted that the Quran is undoubtedly a guide for the believers and it is immune from any falsehood and errors (Q 2:2).[11] This is very important for giving a coherent interpretation and avoiding any interpretation which contradicts some part of the text. Therefore, when facing some apparently unethical stories or commands in the Quran, we should do our best to propose an ethical interpretation or at least avoid an unethical one.

1. Some Quranic key terms

The Quran includes various parts. Some of them are prophetic stories and others are details of Islamic rituals such as praying and fasting. Between them, we can find many divine commands directing believers to execute orders, do actions, or restraining them from doing given actions. But, according to the Quranic view, all divine commands and prohibitions are based on justice. Therefore, not even one divine command can be found ordering to do wrong or abstain from doing right. All divine orders, some of which are recorded in the Quran, have a color and taste of ethical action. In short, God, himself, has declared that:

> Verily, God commands justice and charity, and giving to the relatives, and forbids evil deeds and wrongness and oppression. He admonishes you that you may rethink (Q 16:90).[12]

In another verse, God announces that:

> Verily, Allah never commands to do evil deeds (Q 7:28).[13]

Therefore, according to these verses among others, we can take for granted that all of God's commands are rooted in ethical sense and in accord with morality, or at least do not violate any ethical norms and principles. This is the minimal deduction from the Quran and no Muslim can deny it.

And finally, the aim and end of sending divine messengers and prophets is to direct people to build a just society. Concerning this issue, God declares that:

> Indeed, we have sent our messengers with clear proofs, and revealed with them the Scripture and the Scale that the people may keep up justice (Q 57:25).[14]

Arabic terms such as Al-Adl and Al-Qist which frequently appear in the Quran both mean justice, and this Book assures us that God himself is just and deeply committed to justice.[15] If we consider other verses commanding the believ-

---

[11] Surah Al-Baqarah.
[12] Surah Al-Nalhl.
[13] Surah Al-Araf.
[14] Surah Al-Hadid.
[15] For example Q 3:18 (Surah Al-Imran).

ers to do justice to each other and avoid any and all kinds of injustice in their thoughts, judgments, and deeds, we can come to the conclusion that justice is a key concept in Quranic ethics.

The other key concept in Quranic terminology is responsibility. The Quranic word, Mas'ul, means a person who is being asked a question and is obliged to answer, so it is an exact equivalent for "responsible". Various verses affirm the human responsibility for their actions, choices, thoughts, and what they hear and watch. Not only human agents are responsible for what they do or think, but also their bodily organs are responsible, and they have to respond to God as well. For instance, this Quranic order directed towards the believers expresses the idea of responsibility clearly:

> And do not follow (or do not judge) that of which you have no knowledge. Verily the hearing and the sight and the heart all of them will be questioned (Q 17:36).[16]

So, this accountability is not limited to our external actions and behaviors but extends far beyond to internal feelings and thoughts and memories. Here we can approach the third Quranic term which is human freedom.

Logically we are responsible for what is under our control and what we are aware of. It seems irrational, oppressive, and unjust to be responsible for what is beyond our power or the scope of our knowledge. Thus, being responsible denotes having the freedom of choice and action and the needed knowledge for this choice. In brief, responsibility is based on free will and knowledge. We can only question people about what they can do and are aware of; and the opposite is true that we cannot question or blame anybody for what they are determined to do or for what they have no knowledge of.[17]

In Islamic theology, this principle is named "the ugliness of commanding an impossible task" (or Qobh-o taklife ma la yotakh). According to this principle, God, even though almighty, never orders human beings to do what is impossible for them and what is beyond their ordinary power. The Quran mentions this principle frequently, saying:

> God does not burden any soul beyond her power (Q 2:286).[18]

Besides power, we need knowledge to be responsible for our actions and thoughts. So, the second element of responsibility is a kind of self-awareness. Without knowledge of our powers, possibilities, potentials, limitations, and

---

[16] Surah Al-Isra.

[17] To use Kantian words, 'ought' implies 'can'. According to this principle, an act must be possible before it can be required, and to be possible needs to be within our power. See Kant, Immanuel, Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings, transl. and ed. by Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge 1998, 7.

[18] Surah Al-Baqarah.

duties, there is no responsibility. God endorses this basic element of responsibility, saying:

And we have never punished until we have sent a messenger [to give warning] (Q 17:15).[19]

In brief, responsibility requires freedom of action and awareness of this freedom and of the consequences of our actions and deeds.

Put it all together, we can come to some elementary conclusions. First, the Quran introduces and defends justice as the basic ethical concept. Second, according to this text human beings are responsible for their deeds and actions. Third, this responsibility requires free will and knowledge. Thus, to be ethical agents, we are free to choose our course of action and it is possible for us to discover what is good or just and what is bad or unjust. Therefore, the knowledge of good and bad or "ethical epistemology" is possible.

Having these principles in mind, we can continue our discussion. As believers all Muslims have to be just, do justice, and evaluate all of their actions according to justice and avoid any kind of injustice, even trivial, in their personal and social behaviors. But here many questions arise, including the meaning of justice.

The central theme of ethical debates is justice and injustice. We can approach these concepts through different paths but here I confine them to two questions. First, what is justice and what is injustice? Second, what are the sources of justice and injustice?

While the first question is a matter of definition, the second is about validation. Concerning the meaning and sources of ethical concepts such as good and bad or justice and injustice, we can find no direct clarification in the Quran. Indeed, in this text, there are few, if any, definitions for various religious concepts such as faith, belief, piety, and goodness. Thus, we have to try other ways. It seems that the Quran uses direct reference to introduce intended terms. For example, we can examine the term Al-Birr, or piety, charity, and righteousness. This word appears eight times in the Quran without any direct definition. God encourages all believers to be pious and commands them saying:

Help you one another in Al-Birr and Al-Taqwa, but do not help one another in sin and transgression (Q 5:2).[20]

To obey this command, we need to know what exactly Al-Birr means. To answer this question, God uses a nontechnical way and gives us some examples and introduces some acts of piety, saying:

It is not Al-Birr that you turn your faces towards the east and the west; but Al-Birr is the person who believes in Allah, the Last Day, the angels, the Book, the Prophets, and

[19] Surah Al-Isra.
[20] Surah Al-Ma'iheh.

gives wealth, in spite of love for it, to the kinsfolk, to the orphans, and to the needy and to the wayfarer, and to those who ask, and to set slaves free, and performs prayer, and gives alms, and who fulfils his/her covenant when he/she make it, and who is patient in extreme poverty and ailment and at the time of fighting. Such are the people of the truth and they are the pious (Q 2:177).[21]

Thus, despite our expectation to receive some basic conceptual elements of Al-Birr, the Quran gives us some examples of being pious and performing acts of charity. This is the dominant way of introducing religious and ethical terms in the Quran. Therefore, instead of abstract ethical terms, we are faced with the vivid and colorful embodiment of good and evil. This way of defining words, or indeed giving living examples instead of clear definition, has its benefits and limitations. The most important benefit of this way lies in its simplicity which attracts laymen and unsophisticated minds. They are directly faced with instances of good and bad and learn to do well and avoid bad behaviors. Therefore, by reading and reciting the text the believers eventually will be familiar with the goodness and badness and will be trained to be good and abstain from any evil acts. Indeed, there are many ethical teachings in the Quran that any believer could understand easily. Some instances of good behavior are to respect one's parents, to abstain from killing innocent souls, to avoid abortion, and to walk on the earth lightly and in humility.

Yet, this is not what a sophisticated mind expects. Educated people want more details and more accurate definitions of ethical terms. So, they have to be more aware of the text and go deep through it to grasp the essence of good and bad and justice and injustice. And this is what most Muslim scholars have done within Islamic tradition.

2. Five underlying ethical principles

Here we can ignore some ethical norms referring to special kinds of action as good or bad and go deeper to grasp the underlying ethical principles of the Quran. Until now we have come to this conclusion that according to the Quran, humans are free to choose their actions and because of that they are responsible for what they do, don't do, and what they think. Bearing this in mind, as a preliminary action, I try to arrange five basic Quranic ethical principles in an ethical framework.

The first underlying ethical principle is that motive takes priority over action and its consequences. Differentiating between intentional and unintentional deeds, the Quran announces that:

[21] Surah Al-Baqarah.

God will not blame you for your mistake oaths, but he will blame you for what your hearts have earned (Q 2:225).[22]

So, our ethical judgement should be based on the intention, not the consequences. This does not mean that we can ignore the possibility and effects of our actions totally and follow our aims and thoughts rigidly. Rather, it teaches us that even though we have to put into consideration the would-be consequences, our prime consideration must be caring about our thoughts and good intention.

The second underlying principle is the necessity of consistency between our beliefs and acts, or the "walk your talk" command. According to the Quran, any Muslim believer has to put in action what he/she thinks is correct and proves himself/herself in action. In various verses of this text, we can evidently see this principle. For example:

"O, you who believe, why do you say what you do not do? It is most terrible in the presence of God to say what you do not put in action." (Q 61:2–3)[23]

This verse is not about moral weakness. Indeed, no human being can be weakness-free in all aspects of his/her life. Thus, it is tolerable, according to the Quran, to have some weakness or make mistakes. But what is not acceptable at all and is odious, is to be a hypocrite – Al-Munafiq – and pretend to have some certain beliefs and declare them and furthermore, preach them and command others to follow them without committing oneself to do them or take them seriously. This standpoint clarifies why many Quranic verses condemn hypocrisy, Al-Nifaq, and duplicity strongly. Indeed, a great part of this text is devoted to describing, revealing, and disgracing the hypocrite as the prime enemy of God, the Prophet, and the Muslim community.

The third underlying ethical principle is avoiding any double standards in thoughts and behaviors. As human beings, we naturally do not judge our thoughts and actions and those of others according to the same criterion. On the contrary, we want for ourselves what we don't want for others and we treat ourselves differently. To overcome this inclination, the Quran in various ways and within different contexts teaches this principle easy to understand but hard to follow: treat others as you would like to be treated. This golden rule does not appear as clearly in the Quran, as it appears for example in the Gospels[24] but many verses are an embodiment of it. For example, God says:

"Woe unto Al-Mutaffifin! Those who, when want to receive by measure from men demand full measure, and when they want to give by measure or weight to others, give less than due." (Q 83:1–3)[25]

[22] Surah Al-Baqarah.
[23] Surah Al-Saff.
[24] For example, see Matt. 7:12.
[25] Surah Al-Mutaffifin.

This kind of fraud or double standard is condemned harshly, and the Muslims are guided to follow this golden rule in all aspects of their lives. Indeed, this principle is a formal one and does not tell us what to do or what to avoid, but obliges us to be consistent. To overcome this lack and to make it concrete the Quran narrates it in the vivid form and daily examples. In sum, the Quran commands Muslims to be just, even against themselves and never let any hatred distort their just judgments (Q 5:8).[26]

The fourth principle is to be serious about detecting the truth and to avoid being naïve and short-sighted. According to the Quran human beings are hasty by nature (Q 17:11)[27] and "created of haste" (Q 21:37).[28] This rashness appears in most human thoughts and judgments and usually clouds their thinking and distorts the truth. Thus, for our ethical and social hygiene and health, it is important to know this natural tendency and overcome it. One of the most basic ethical teachings of the Quran is to be patient and not to jump to conclusions without sufficient evidence. This teaching appears in various contexts, for example in the state of war and hostility that we are angry and ready to accept any false news against our enemy, the Quran teaches us to be alert and cautious:

"O, you who believe! If an immoral person (Fasiq) comes to you with any news, verify it. Less you should harm people in ignorance, and afterward, you become regretful for what you have done." (Q 49:6)[29]

The word 'Fasiq' describes a person who is careless about religious commands and restrictions; a person who does not care about truth and honesty. Even though this verse is about a situation of war, the reason given is general. Therefore, as a rule of thumb, we are advised to be careful about what we hear and make decisions upon. According to this verse and what I mentioned earlier, we are responsible for what we see, hear, and think about. Thus, we should be careful about all our intellectual and mental activities, including our moral standpoints and judgments.

The fifth and final underlying ethical principle is that if we do our best to find the truth and act according to it, God does not leave us alone and will help us to find our way. According to the Quran:

"And those who strive hard in us, we will surely guide them to our paths. And verily, God is with the good-doers." (Q 29:69)[30]

According to this verse, God has promised to guide all good-doers who try hard to the right paths, despite their weaknesses and intellectual limitations. It

[26] Surah Al-Ma'idah.
[27] Surah Al-Isra.
[28] Surah Al-Anbiya.
[29] Surah Al-Hujurat.
[30] Surah Al-Ankabut.

is worth noting that in this verse God uses the word paths (Sobol), in the plural, instead of Path (Sabil) the singular form. This means that right actions can have different forms and can appear in various ways. Thus, if we do our best and truly want to find our way and make the right decisions or want to distinguish good from evil, God is ready to help us.

We can summarize these five underlying principles of ethical understanding and action in a few statements: All true believers should have goodwill and always act upon good intention. They should be consistent in their beliefs, thoughts, decisions, and actions. Therefore, they should beware of using any double standards; rather, they should use the same criterion for and against themselves. They should be aware of their human nature in rashness and be patient and careful in their judgments and decisions. Finally, they should trust their intellectual and moral capacities and understanding and trust God that He guides them if they try hard. These principles can give a perspective for Muslims to think ethically and act morally, believing that God never leaves them alone, on the contrary, He helps them to be on the right path.

Yet, it seems that some Quranic stories contradict these principles and confuse believers as they are difficult to process and swallow ethically. In what follows I will examine one of them.

3. The problem of Abraham's trial

The story of the binding of Isaac or Ismael is one the most fertile grounds for ethical thinking; from the outset it has been one of the challenging themes for religious scholars. Every Muslim takes it for granted that all prophets, including Abraham as the father of the Abrahamic religions, are moral exemplars and the best people of their time. They are true servants of God who not only convey the message of God to us, but also live what they preach and are consistent in all aspects of their lives, including their dreams, thoughts, decisions, and actions. In short, they are infallible.

But there are cases in the Quran stories concerning some prophets or religious sages and saints that at first sight contradict these beliefs. According to these stories, it seems that some of these moral exemplars do or try to do some immoral and evil acts. One of these stories narrates Abraham's decision to kill his innocent beloved son, but God interferes and saves the son while praising Abraham.

The story of sacrificing or binding Abraham's son, unlike in the Old Testament, appears only briefly in the Quran. According to this Islamic text, God gave his tested and trusted servant Abraham and his wife a patient son when they were old. Thus, he was very dear to them. When he grew up and became a young man, Abraham told him:

"O, my son! I see in the dream that I am sacrificing you. So, look what you think!" He answered: "O my father! Do what you are commanded, God willing, you shall find me patient". Then, when they had submitted themselves and he laid him prostrate on his forehead, We called out to him: "O, Ibrahim, you have fulfilled the dream." Verily, We do reward the good-doers. Verily, it is the manifest trial (Q 37:102–106).[31]

Despite its brevity, this story contains many things to contemplate. Many Muslim scholars and Quranic interpreters have tried to elaborate this story and clarify its ambiguities. Putting aside some details, the first important question these scholars raise is about the name of the son. While according to the Old Testament, this son was Isaac (Gen 22:2), the Quran does not mention his name. Yet, most Muslim interpreters specify that he was Ismael, Ishmael, Abraham's first-born son, not Isaac. But a minority of them say that he was indeed Isaac. Both give some Quranic and traditional evidence. But it does not concern us here and it is not a part of our discussion.

The second question is about the description and quality of this dream which Abraham had. According to the Bible, God clearly addressed Abraham and said unto him: "Take now thy son, thine only son Isaac, whom thou lovest, and get thee into the land of Moriah; and offer him there for a burnt offering." (Gen 22:3–4) Unlike these verses, according to the Quran God did not order Abraham to do anything. He just had a dream. This text says implicitly that Abraham has this dream more than once. Thus, he dreamed of killing his son frequently. Even though there is a difference between manifest order and a mere dream, Muslim scholars believe that this difference makes no real difference at all. Because, Abraham was infallible in his thoughts, dreams, and decisions.

These questions do not raise any important difficulties. The most important question that this story raises is an ethical one. Why did Abraham try to kill his innocent son? If God ordered him, how can this order be compatible with his justice and his other commands which forbid killing innocent souls?[32] If Abraham did that out of his personal decision, how can this obviously unethical decision be justified? And how can an infallible prophet make this kind of cruel decisions? Furthermore, God himself praises Abraham upon his action and obedience saying:

"Peace be upon Ibrahim. Thus, we do reward good-doers." (Q 37:109–110)[33]

In short, this brief story contradicts our ethical intuition and the divine commands and underlying ethical principles of the Quran. Robert Adams surmises this story in three incompatible statements. According to him:

---

[31] Surah Al-Saffat.

[32] For example: "And do not kill any soul whom God has forbidden, except upon just cause" (Q 8:151, Surah Al-Anam).

[33] Surah Al-Saffat.

(1) If God commands me to do something, it is not wrong for me to do.
(2) God commands me to kill my son.
(3) It is wrong for me to kill my son.[34]

In the end, any justification or defense of this story targets one of these three statements to deny it. Various Jewish, Christian, and Muslim thinkers alike have tried to interpret this story ethically, so they have denied one of the above statements directly or indirectly. Here I confine myself to a few examples. In Jewish tradition, Maimonides, admitting the difficulty of this story, tries to minimize the ethical problems by giving more importance to the love of God. Thus, according to him, God is fair and does not exercise any cruelty upon anybody. Even though He knows everything, He wants everyone to know something about his beloved prophet. In his interpretation, this story has two important messages. First, it shows us the extent of the fear of God in Abraham, second, it shows us how the prophets believed in the truth of their faith and what came to them from God.[35]

The other Jewish interpretation, which contradicts Maimonides and gives suitable status to ethics, belongs to Philo of Alexandria. He interprets this story metaphorically and uses some lexicon principles to keep ethical norms intact. According to his interpretation, this story displays the best example of love for God. At the same time, Isaac literally means laughter and happiness and Abraham wants to sacrifice it to please God. But God's grace prevents him and allows Abraham's soul to stay happy.[36]

Likewise, in Christian tradition we see various trends to interpret this story by giving more or less importance to ethical norms. For example, while Saint Augustine legalistically tries to claim that the lawgiver himself who forbids killing has the right to make some exceptions and give permissions in some situations, including the story of binding,[37] Philip Quinn, a contemporary theologian, denies that God would ignore ethical norms and give any immoral commands.[38]

4. Three Islamic interpretations

When we look at the Islamic tradition, it seems that this debate is not as important as it is among Jewish and Christian thinkers. It seems that Muslim scholars see this story as a mere Divine trial without any real ethical problems. Yet, by

[34] See Adams, Robert, Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford 1999, 284.
[35] See Maimonides, Dilalatol Haerin [Guide for the Perplexed], Beirut 2007, chapter 24.
[36] See Encyclopaedia Judaica, Vol. 1, ed. by Fred Skolnik, Detroit ^{2}2007, 556.
[37] See Augustine, The City of God against the Pagans, ed. and transl. by R.W. Dyson, Cambridge 1998, Book one, chapter 32.
[38] See Quinn, Philip L., Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict, in: idem, Essays in the Philosophy of Religion, ed. by Christian B. Miller, Oxford 2006, 77–91, 91.

looking carefully through written interpretations and mystical literature we can distinguish between three different and overlapping interpretations, all of which try to deny one of the three statements proposed by Adams. The first interpretation insists that God did not really command Abraham to kill his son. The second interpretation frankly claims that Abraham was mistaken in discovering the true meaning of his dream. And the third interpretation asserts that God wanted to purify his beloved prophet from any earthly love. Let us look at these interpretations in more detail.

Most Muslim scholars have chosen the first interpretation to maintain their belief about God's justice. According to this interpretation, God has two kinds of commands or orders: real orders, and testing orders. Agreeing to this interpretation, sometimes, when God orders people to do something, he really wants them to do it. For example, when he orders Muslims to pray every day or fast in the month of Ramadan, indeed he wants them to do so. But sometimes God does not want his orders to be followed, and we should not take these kinds of orders by face value, he would just like to examine our obedience to him and to test our faith and trust. Most Muslim scholars, accepting this division, believe that in the case of Abraham, God's command was a testing one, not a real command. God just wanted to show others how his true servant obeys his commands even when it concerns the death of his beloved son. By trying to kill his son, Abraham proved his faith honorably.

This interpretation, which is very popular in Islamic literature, has its strengths and weaknesses. The most important strength of this interpretation is that it proves that God does not command any wrong act and does not want any evil to happen. Thus, his justice is intact. But this solution has its difficulty. Did Abraham know that this very command was not a real command, or did he not? If he knew that it was not a real command, then this command does not prove anything, and it is useless. Therefore, all Muslim scholars believe that Abraham did not know the real purpose of this command and he took it very seriously. Consequently, he took a knife and his son to sacrifice him and if the angel would not have interfered, Abraham would have killed his son. Here the difficulty arises, why did Abraham try to kill his innocent son? Because if God did not prevent him from doing so, he would have killed an innocent person which was by accident his son and he had extra responsibility to save his life. Thus, Abraham was ready to do evil to his son and this contradicts his infallibility. And no Muslim can accept this conclusion.

The second interpretation, which is very unorthodox, was proposed by Ibn Al-Arabi, the great mystic and one of the founders of theoretical mysticism in Islamic civilization. In his masterpiece Fosus Al-Hikam, The Ringtones of Wisdom, addressing the story of Abraham and stating that the name of the son was Isaac, he gives a radically different interpretation of this story according to which Abraham dreamed that he was killing his son. Thus, he had to interpret

his dream correctly, but he did not. To understand the dreams, we have to know the world of dreams which is one of the five presences of the universe. The key to understanding this world is that nothing appears in it as it is in itself. Indeed, everything changes and appears in different shapes and moods in the world of dreams. For example, knowledge that has an abstract identity appears as milk in the dream. Thus, if anyone dreams that they are drinking milk, they have to interpret it by looking past the appearance and discovering its real meaning; we call it Ta'bir, passing from the surface to a deep meaning to give a correct interpretation.

It is true that Abraham saw himself killing his son. But its real meaning was a sheep that appeared in the form of Isaac. Indeed, God wanted him to sacrifice a sheep not a man, especially not Isaac.

This interpretation saves Muslims' belief concerning God's justice, but at the price of endangering Abraham's infallibility. And this is no low price. Accepting that Abraham was mistaken in understanding the true meaning of his dream opens the door for other doubts and by the same token, someone can claim that he was mistaken in what he thought had heard from God or in his interpretation of what he had heard. Thus, the majority of Muslim scholars ignore this interpretation and does not refer to it at all. It is not only very unorthodox, but it also raises new difficulties, while we need an interpretation to solve the old difficulties without bringing new ones.

The third interpretation stands between the two previous interpretations. According to this moderate mystical approach, Divine love cannot be shared with earthly love. But Abraham tried to have these two incompatible loves at the same time. Thus, when Ismael grew up, Abraham felt good about having him, and looking at his handsome face made him feel proud. Consequently, God addressed him saying: "O, Abraham, we saved you from Azarian idol, not to let you be engaged in Ismielian love! Whatever hinders the way of friendship is bad: and it makes no difference to be an Azerain[39] idol, or Ismaeelian face." So, God punished him and ordered him to kill his beloved son in order to purify his love and devotion towards God only. According to this interpretation, this command is ordered to abandon any human love in favor of divine love.[40]

Even though this interpretation justifies God's command, it puts Abraham's behavior in danger and gives a reason for various questions and criticisms, because we expect an infallible prophet to be just in his judgments and actions and not to punish an innocent soul for his own love. So, it seems this intellectual journey has not come to an end yet and there is much to do.

---

[39] According to Islamic tradition, Azar was Abraham's uncle, and a pagan, who invited his nephew to worship the idols, but he refused his invitation harshly and left him.

[40] See Meybodi, Abo Al-fadhl Rashid Al-Din, Kashf Al-Asrar wa Oddaht Al-Abrar [Discovering the Secrets and the Equipment of the Pious], Vol. 8, Tehran 1979, 300.

Regardless of the strengths and weaknesses of these interpretations, they have at least one purpose in common. This story at the first sight appears unethical and no Muslim can accept that the Quran teaches unethical behavior. Having underlying ethical principles in mind, every scholar tries to give an interpretation to harmonize it with these ethical principles. This story shows that even the very true Muslim believers have to use their intellectual capacity and moral sense to understand the Quran's message ethically.

5. Conclusion

To conclude, it seems that the Quran as an Islamic moral guide has different layers. At its surface, it contains many frank instances of good behavior. Thus, any layperson can understand them and apply them in their lives. At a deeper layer, there are some underlying moral principles that we can discover and use as our foundation for moral thinking, judging, and acting. Finally, at the deepest layer there are some stories that challenge our moral sense and ethical understanding. We have no obligation to accept them blindly. To the extent we are responsible for our thoughts, decisions, and actions, we have to evaluate these stories according to our learned ethical understanding. We can go further and question their validity and ethicality, without being excluded from the cycle of Islamic faith. We can learn from Abraham himself who challenged God. According to the Quran, when Abraham was informed that God was going to punish the people of Lot, he started to dispute God's decision trying to change it (Q 11:74).[41] Abraham was fully aware of God's justice, mercifulness, and wisdom, yet that decision appeared unjust to him. Thus, he allowed himself to confront God and contest him. The interesting point here is that God did not condemn Abraham's disputation but restricted him to assert that God's command cannot be canceled and asked him to stop repeating his request (Q 11:76).

These verses clearly show us that devotion to God and his commands does not exclude the right to question his commands even for a highly respected prophet. So, we are free to activate the Quran as our moral guide, and at the same time we can, and sometimes we have to, apply our intellectual capacity and moral sense to judge its commands to come to a deeper ethical understanding of God's purpose.[42]

---

[41] Surah Hud.

[42] I am grateful to my colleague Professor Klaus von Stosch for encouraging me to write this paper. Indeed, this paper is a prelude to a deep and detailed work to look at the Quran from a mere ethical perspective that is missing in contemporary Islamic studies.

Bibliography

Adams, Robert, Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford 1999.
Al-Khuei, Seyed Abul Al-Qasim, Al-Bayan fi Olum Al-Quran [The Statement in Interpretation of the Quran], Tehran 1366 AH [1987].
Al-Madani, Mohhamd Namer, Ja'ato Al-Quranniin: Mohawalato Tafkik Al-nas Al-Dini [The Quranic Group: an Effort to Separate the Religious Text], Damascus 2011.
Al-Rumi, Fahd ibn Abd Al-Rahman ibn Soleiman, Ittejahat Al-Tafsir fi Al-Qarn Al-Rabia Ashar [The Interpretations Approaches in the Fourteenth Century], Al-Riad 2002.
Al-Sisi, Mohammad, Al-Madrasah Al-Salafiieh fi Al-Tafsir fi Al-Asr Al-Hadith [The Salafi School of Interpretation in the Modern Era], Fass/Morocco 2010.
Augustine, The City of God against the Pagans, ed. and transl. by R. W. Dyson, Cambridge 1998.
Encyclopaedia Judaica, Vol. 1, ed. by Fred Skolnik, Detroit [2]2007.
Goldziher, Ignaz, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung [The Islamic Approaches to the Quran Interpretation], Leiden 1920.
Kant, Immanuel, Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings, transl. and ed. by Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge 1998.
Maimonides, Dilalatol Haerin [Guide for the Perplexed], Beirut 2007.
Meybodi, Abo Al-fadhl Rashid Al-Din, Kashf Al-Asrar wa Oddaht Al-Abrar [Discovering the Secrets and the Equipment of the Pious], Vol. 8, Tehran 1979.
Quinn, Philip L., Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict, in: idem, Essays in the Philosophy of Religion, ed. by Christian B. Miller, Oxford 2006.

Buchstabe oder Geist?

Zur Gewinnung ethischer Orientierung aus der Bibel in christlicher Perspektive

Christiane Tietz

Kaum eine schrifthermeneutische Frage ist in der weltweiten Christenheit gegenwärtig so aufgeladen wie die, wie man ethische Orientierung aus der Bibel gewinnen kann. In zahlreichen ökumenischen Kontexten ist sie in den vergangenen Jahrzehnten zur Zerreißprobe geworden. Besonders kontrovers wird die Bewertung von Homosexualität diskutiert. Eine „bibeltreue" Auslegung der wenigen Aussagen zur Homosexualität steht dabei einer historisch-kritischen Exegese gegenüber, die jene in ihren sozialgeschichtlichen Zusammenhang einordnet sowie Adressatenkreis und argumentativen Kontext berücksichtigt. In der Auseinandersetzung über diese sexualethische Frage kommt es zu einem Kampf um die rechte Umgangsweise mit der Bibel. Die einen behaupten, nur sie nähmen mit ihrem ungebrochenen Verständnis die Bibel als Wort Gottes ernst.[1] Die anderen werfen jenen Biblizismus und Fundamentalismus vor.

Weil hier der Umgang mit dem zentralen heiligen Text des Christentums strittig ist, wollen manche den *status confessionis* ausrufen – ein Christ müsse Homosexualität ablehnen; wenn er dies nicht tue, sei er kein Christ – und zur Not eine Kirchenspaltung in Kauf nehmen. So insistiert der emeritierte Systematiker Reinhard Slenczka bei der Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: „Nach dem klaren Wort Gottes in den Heiligen Schriften gilt […], dass es sich hier um Perversionen handelt, die als Strafe Gottes […] aus einer Übertretung des 1. Gebots mit einer Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf erwachsen […]. Ebenso gilt nach dem klaren Zeugnis der Heiligen Schrift, dass diejenigen, die das tun, ‚das Reich Gottes nicht erben werden'"; in Kirchen, die gleichgeschlechtliche Paare segnen, würden „diese klaren Weisun-

---

[1] Vgl. z. B. die tansanische Dodomaerklärung von 2010, zitiert nach Oberdorfer, Bernd, Kompliziertes Knäuel. Die Beurteilung der Homosexualität trennt Kirchen in Nord und Süd, in: Zeitzeichen 17 (2016), Heft 12, 16–18, 17: „Durch die Akzeptanz der gleichgeschlechtlichen Ehe wird ‚das Fundament der Heiligen Schrift im Blick auf die Weitergabe von Leben sabotiert'." Vgl. auch die US-amerikanische Nashville Erklärung von 2017, Präambel (https://cbmw.org/nashville-statement; Zugriff am 31.3.2019).

gen einfach übergangen und verdrängt".[2] Der Neutestamentler Ulrich Luz hat aus Konflikten wie diesen die zutreffende Diagnose abgeleitet: „die Bibel [ist] in unseren evangelischen Kirchen nicht so sehr unser gemeinsames Fundament […], sondern eher ein immerwährender Zankapfel zwischen verschiedenen christlichen Gruppen".[3]

Sich als „bibeltreu" verstehende Gruppen lehnen die historisch-kritische Einordnung der biblischen Texte ab, weil sie eine Relativierung der absoluten Autorität der Texte befürchten, die die Texte nicht mehr wörtlich, nicht mehr „buchstäblich" verstehe. Mit Luther wird dann gern ausgerufen: „Das Wort sie sollen lassen stehen!"[4] Viel wäre dazu zu sagen. Zunächst nur dies: Auch bei einem vermeintlich „bibeltreuen" Bibelgebrauch wird immer eklektisch vorgegangen. Andere Bibelstellen werden geflissentlich ignoriert. Als Beispiel sei auf eine der fünf biblischen Stellen zur Homosexualität in 3 Mose 20,13 verwiesen, die im Kontext des so genannten Heiligkeitsgesetzes steht. Wenige Verse später findet sich dort auch der Vers: „Wenn ein Mann bei einer Frau schläft zur Zeit ihrer Tage und ihre Scham aufdeckt […]; sie sollen beide aus ihrem Volk ausgerottet werden." (3 Mose 20,18) Wer unter den Christen folgt gegenwärtig diesem Vers?

Auf der anderen Seite des christlichen Spektrums im Umgang mit der Bibel stehen liberale Ansätze, die die biblischen Texte als rein historisch-kulturelle Dokumente wie andere auch ansehen. Für sie sind die biblischen Texte „Ausdrucksuniversum religiöser Erfahrung" oder „abendländisches Kulturgut religiöser Lebensdeutung".[5] Sie sind dann aus kulturgeschichtlicher Perspektive interessant, um zu verstehen, wie sich das Christentum entwickelt hat. Sie haben aber keinerlei normative Geltung für heutige Christen.[6] Solche Umgangsweisen mit der Bibel trifft dann nicht ganz zu Unrecht der Vorwurf, hier nehme man die Bibel eben nicht mehr ernst und werde so auch der von den Reformatoren geforderten Schriftorientierung nicht mehr gerecht.

Kann es gelingen, beide Extrempositionen zu vermeiden und die Bibel als Quelle christlicher Lebensorientierung auch heute noch ernst zu nehmen und

---

[2] Slenczka, Reinhard, Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: Kerygma und Dogma 51 (2005), 174–191, 177.

[3] Luz, Ulrich, Einleitung: Die Bibel als Zankapfel, in: Ders. (Hg.), Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch, hg. im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Zürich ^{3}2002, 7–15, 8.

[4] Ausruf der acht Altbischöfe zum Thema homosexueller Partnerschaften im Pfarrhaus unter dem Titel „Widernatürliche Lebensweise", in: Christ & Welt Nr. 3/2011 vom 13.1.2011, 3.

[5] So die Kapitelüberschriften bei Lauster, Jörg, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma (Forum Theologische Literaturzeitung 21), Leipzig 2008, 31. 85.

[6] Vgl. die Beschreibung dieser Position bei Mathwig, Frank, Konfliktfall Bibel – Wie kommt die Bibel in die ethische Praxis?, in: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011, 285–322, 288.

zur Geltung zu bringen?[7] Die nachfolgenden Überlegungen dazu sind in vier Schritte gegliedert. Im ersten Schritt wird das von Paulus verwendete Begriffspaar „Buchstabe und Geist“ in den Blick genommen, weil sich die eben angesprochenen Probleme der Schrifthermeneutik an ihm gut veranschaulichen lassen. In einem zweiten Schritt wird über den mit diesem Begriffspaar verknüpften, garstigen historischen Graben zwischen den damaligen Autoren und den Lesern heute nachgedacht. Dabei wird eine Brücke zu rezeptionsästhetischen Überlegungen geschlagen, die im dritten Abschnitt entfaltet werden sollen. Sie werden im vierten Abschnitt mit Ausführungen zum ethischen „Richtungspfeil“ der biblischen Texte sodann vor Beliebigkeit bewahrt. Der Beitrag schließt mit einem fünften Abschnitt zum konkreten ethischen Urteilen.

1. Buchstabe oder Geist?

Die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist ist umgangssprachlich vertraut, und zwar mit einer für den Buchstaben eher negativen Konnotation: z.B: „sich an den Buchstaben halten; jemanden nach dem Buchstaben verurteilen“.[8] Wer sich auf den Buchstaben eines Gesetzes beruft, erscheint uns engstirnig, wer seinen Geist anwendet, weitherzig.

Die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist hat ihren Ursprung beim neutestamentlichen Autor Paulus, der sie mit den griechischen Begriffen γράμμα und πνεῦμα in 2 Kor 3,6; Röm 2,29 und Röm 7,6 nennt. In 2 Kor 3,6 heißt es: Gott hat uns „tüchtig gemacht […] zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“[9] Paulus beschreibt durch den Buchstaben „das Gesetz in seinem Forderungscharakter […], das von außen an den Menschen herantritt, ohne selbst die Ermöglichung der Erfüllung zu schaffen, und somit tötet“;[10] der Geist hingegen ist „die im Glauben verliehene lebensschaffende Macht“,[11] die den Menschen zu einem Leben nach dem Willen Gottes befähigt.

---

[7] Vgl. zum Vorangehenden Dabrock, Peter, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik. Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität, in: Ökumenische Rundschau 61 (2012), 275–286, 277.

[8] Stimpfle, Alois, „Buchstabe und Geist“. Zur Geschichte eines Mißverständnisses von 2 Kor 3,6, in: Biblische Zeitschrift 39 (1995), 181–202, 181.

[9] Vgl. Röm 2,29: die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht; Röm 7,6: Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden und dem gestorben, was uns gefangen hielt, sodass wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.

[10] Koch, Dietrich-Alex, Art. Buchstabe und Geist. II. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109.

[11] Ebd.

In der Geschichte der christlichen Kirchen wurde die paulinische Entgegensetzung von Geist und Buchstabe unterschiedlich rezipiert.[12] *Erstens*[13] (die paulinische Bedeutung aufnehmend) bezeichnet das Begriffspaar die heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem tötenden Buchstaben des Gesetzes des Alten Bundes und dem lebendig machenden Geist des Evangeliums des Neuen Bundes.

Zweitens[14] wurde es im Sinne der platonischen Entgegensetzung von *sinnlich-stofflichem* Buchstaben und *unkörperlichem, vernünftigem* Geist gedeutet und auf die Schrifthermeneutik bezogen. Das bedeutete konkret die Annahme, dass dem wörtlichen Sinn eines biblischen Textes eine tiefere, wahrhaft geistige Bedeutung gegenübergestellt wurde, die in einer allegorischen, d. h. vom wörtlichen Sinn abweichenden, übertragenen Lesart ausgearbeitet wurde. Ulrich Körtner fasst zusammen: „Allegorische Texte sind […] doppeldeutlich. Die in ihnen verwendete natürliche Sprache wird durch eine zweite, metaphorische Zeichenebene überlagert. Für ihre Auslegung folgt daraus, daß sie nur dann richtig interpretiert werden, wenn man sie gerade nicht wörtlich nimmt, sondern nach ihrer übertragenen Bedeutung fragt."[15] Dass sich diese tiefere, geistige Bedeutung erschließt, ist nach Ansicht des Kirchenvaters Origenes, der dieses Konzept zur Lehre vom mehrfachen Schriftsinn ausgebaut hat, freilich Wirken des *Geistes Gottes*. Den ursprünglichen Verfassern der Texte war diese mehrfache Sinnmöglichkeit und der damit gegebene inhaltliche Mehrwert gerade nicht bekannt.[16] Anders gesagt: Der Geist Gottes erschließt den Lesern und Leserinnen den wahrhaft geistigen Sinn der Texte, der sich vom buchstäblichen unterscheidet.

Martin Luther kritisierte diese allegorische Schriftauslegung.[17] Er forderte, den biblischen Text *wörtlich* auszulegen. Nur dort dürfe man anders vorgehen, wo der Text selbst zu einem bildlichen Verständnis nötige. Luther sah in einer

---

[12] Vgl. Köpf, Ulrich, Art. Buchstabe und Geist. III. Kirchengeschichtlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109–110, 109.

[13] Vgl. ebd. sowie Stimpfle, „Buchstabe und Geist", 182 f.

[14] Vgl. Köpf, Art. Buchstabe und Geist III, 110.

[15] Körtner, Ulrich H. J., Geist und Buchstabe. Über Legitimität und Grenzen allegorischer Textinterpretation, in: Zeitwende 63 (1992), 207–220, 210. Der übertragene Sinn wurde als „sensus spiritualis, […] als geistiger oder geistlicher Sinn" bezeichnet (a. a. O., 211). Das Vorbild bietet bereits das Neue Testament, wenn es bestimmte Figuren des Alten Testaments als Typos für Inhalte des neuen Bundes deutet, also bspw. Adam als Typos des kommenden Christus (vgl. ebd.).

[16] Vgl. a. a. O., 212. Origenes unterschied den leiblich-buchstäblichen, den psychisch-moralischen und den pneumatisch-allegorischen Sinn (vgl. ebd.). Körtner kritisiert, dass es sich bei der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn um einen Kategorienfehler handele; man verwechsele die Applikation des Textes durch den Leser mit dem Verstehen und Auslegen des Textes (vgl. a. a. O., 216).

[17] Vgl. zum Folgenden Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 76, sowie Bayer, Oswald, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ^{4}2016, 73.

nicht-wörtlichen Auslegung des Textes die Gefahr, dass man „seinen eigenen Geist in die Worte hineinleg[t]".[18] Die Texte besitzen nach Luther eine „äußere Klarheit". Diese liegt nicht immer vor Augen, sie ist manchmal auch erst unter Zuhilfenahme anderer Texte zu gewinnen; aber sie ist immer als eindeutiges Textverständnis zu erreichen. In gewisser Weise wird man sagen können, dass die *moderne historisch-kritische Exegese* Luthers Spur weiterverfolgt hat. Sie versucht die Texte in ihrer vom Autor damals gemeinten Bedeutung herauszustellen und also den Wortlaut, den Buchstaben, herauszuarbeiten.

Eine z. B. nach dem Wortsinn von 1 Kor 6,9, einer der „klassischen Stellen" zum Thema Homosexualität, fragende Exegese würde etwa Folgendes zeigen: Im Text ist die Rede davon, dass „weder Weichlinge noch Knabenschänder" (οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται) das Reich Gottes erben. μαλακός[19] meint den Lustknaben, der sich sexuell missbrauchen lässt, und ἀρσενοκοίτης[20] einen Mann, der mit Männern oder Knaben Unzucht treibt. Dabei sind vor allem Ausbeutungsverhältnisse im Blick. Beachtet man dies, dann wird deutlich, dass Paulus an dieser Stelle nicht gleichberechtigte, verbindliche Partnerschaften im Auge hat, sondern sexuelle Abhängigkeitsverhältnisse.[21]

Eine weitere Stelle zur Homosexualität ist Röm 1,26 f. Dort heißt es: „Darum hat sie Gott dahingegeben in schändliche Leidenschaften; denn bei ihnen haben Frauen den natürlichen Verkehr vertauscht mit dem widernatürlichen; desgleichen haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen und sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Männer mit Männern Schande über sich gebracht und den Lohn für ihre Verirrung […] an sich selbst empfangen." Paulus verurteilt ganz allgemein homosexuelle Praktiken, weil sie Folge der Abwendung der Menschen vom Schöpfer sind. Eine historisch-kritische-Exegese würde zeigen, dass Paulus diese Praktiken als Ausdruck heidnischer Lebensweise versteht und als Zeichen einer Maßlosigkeit, bei der der Körper verunehrt werde. Im Hintergrund steht die antike Auffassung, „dass der passive männliche Homosexuelle, jedenfalls jenseits eines bestimmten Alters,

[18] Althaus, ebd.

[19] Vgl. Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von Kurt und Babara Aland, Berlin/New York ^{6}1988, 991.

[20] Vgl. a. a. O., 220.

[21] Vgl. Löhr, Hermut, Homosexualität im Neuen Testament. 13 Thesen, 2009, https://uni-bonn.academia.edu/HermutLoehr (Zugriff am 28.01.2019), 2. In ihrer Kritik an sexuellen Abhängigkeitsverhältnissen hat die Stelle zweifellos aktuelle Relevanz. Sie ist aber nicht brauchbar, um homosexuelle *Partnerschaften* als unethisch zu qualifizieren. – Der Vers ist Teil einer Aufzählung, in der die erwähnten Verhaltensweisen (auch Neid, Habsucht, Ungehorsam gegenüber den Eltern) Todeswürdigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bedeuten, weil sie Ausdruck paganer Existenz sind. Dabei geht es Paulus aber nicht darum, diese Menschen vom Reich Gottes auszuschließen, sondern auf ihre Erlösungsbedürftigkeit wie die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen hinzuweisen. Wenn in der christlichen Kirche so etwas nicht praktiziert werden soll, dann um die Differenz zur paganen Umwelt zum Ausdruck zu bringen. (Vgl. a. a. O., 1.4).

ein unwürdiges Verhalten an den Tag legt".[22] Gedacht ist dabei daran, dass in den aus dieser Perspektive betrachteten Verhältnissen der passive Mann die untergeordnete Rolle hat, was in der Antike aber einem bestimmten Alter und dessen gesellschaftlicher Stellung widerspricht. Der Begriff des Natürlichen bzw. Widernatürlichen ist dabei nicht zwangsläufig im Sinne einer invarianten Schöpfungsordnung zu verstehen, sondern im Sinne einer kulturell vorgeprägten, d. h. der damaligen Zeit entstammenden Vorstellung davon, was „natürlich" ist, d. h. „was sich gebührt" (V. 28).[23]

Bei beiden Bibelstellen versucht eine historisch-kritische Exegese, im Bewusstsein der Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse, den „Buchstaben" des Textes so klar wie möglich herauszuarbeiten. Damit stellt sie aber gleichzeitig eine *Distanz* zu diesem Buchstaben her. Sie macht deutlich, wie in die biblischen Aussagen damalige kulturelle Vorstellungen – z. B. die Ablehnung männlicher Passivität – eingegangen sind, die unserer heutigen westlichen Kultur fremd sein können. Noch einmal hat Ulrich Körtner gut auf den Punkt gebracht, um was es hier geht: Indem die historisch-kritische Exegese den Text in seinem abständigen, von unserer Situation verschiedenen Kontext verortet, „befreite" sie „die aufgeklärte Vernunft von der Zumutung […], das in der Bibel Berichtete oder Verkündigte und Verheißene buchstäblich für wahr zu halten".[24]

Neuerdings und *drittens* wird das Verhältnis von Buchstaben und Geist auch ästhetisch[25] bestimmt. Es geht dabei um den Vorgang, in dem sich das Wort Gottes an menschliche Sprache und die Verschriftlichung im biblischen Text gebunden hat. Durch Verschriftlichung gewinnt der Text Autonomie gegenüber seinem Autor, so dass man den Vorgang der Verschriftlichung mit Körtner als „völlige Entäußerung des menschlichen wie des göttlichen G.[eist]es in die Materie" ansehen kann. Sie muss dann „im Akt des Lesens zu neuem Leben erweckt werden".[26] Dieses neue Leben, ein Auferstehungsereignis, ist Wirken des Heiligen Geistes. Dieser dritte Strang greift damit auf Einsichten der Hebräischen Bibel zurück, welche Buchstabe und Geist nicht als Gegensatz versteht: „Zwischen B.[uchstabe] und G.[eist], zwischen Fixierung des Wortes und dessen Aktualisierung besteht im AT kein Dualismus."[27] Denn nur wenn der Geist Gottes wirkt, können die Worte bewahrt werden.[28] Und die „Verschriftlichung dient gerade nicht der Fossilierung, sondern der fortwährenden Aktualisierung der Worte Gottes."[29]

---

[22] A. a. O., 4.
[23] Vgl. ebd.
[24] Körtner, Geist und Buchstabe, 207.
[25] Vgl. Körtner, Ulrich H. J., Art. Buchstabe und Geist. IV. Systematisch-theologisch, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 110–111, 110 f.
[26] A. a. O., 111.
[27] Erbele-Küster, Dorothea, Art. Buchstabe und Geist. I. Alttestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 108–109, 108.
[28] Vgl. ebd.
[29] Ebd.

In diesem Kontext ist daran zu erinnern, dass die meisten christlichen Denominationen den Buchstaben, d. h. den vorfindlichen biblischen Text, für unverzichtbar halten. Diesen Aspekt hatte Luther ja gegen seine von ihm als „Schwärmer“ bezichtigten Zeitgenossen eingewandt. Es ist „fest darauff zu bleiben, das Gott niemand seinen Geist oder gnade gibt, on durch oder mit dem vorgehend eusserlichen wort, Damit wir uns bewaren fur den Enthusiasten, das ist geistern, so sich rhümen, on und vor dem wort den geist zu haben, und darnach die Schrifft oder mündlich wort richten, deuten und dehnen ires gefallens“.[30] Der Thüringer Reformator Thomas Müntzer hatte den Akzent hier anders gesetzt. Er bezeichnete Luther und seine Gefährten abschätzig als „Schriftgelehrte“, sich selbst aber als „Geistgelehrten“.[31] Luther hingegen war überzeugt, dass es ohne den Bezug auf das äußere, in seinem Sinn feststellbare Wort keine Möglichkeit gibt, falsche Lehre als solche ausfindig zu machen; nur durch das schriftliche Wort sind die Gläubigen in der Lage, sich vor Irrlehrern zu schützen.[32] Luther insistierte deshalb, „das Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein eusserlich wort und Sacrament. Alles aber, was on solch wort und Sacrament vom Geist gerhümet wird, das ist der Teufel“.[33]

Auch aus neuzeitlicher Perspektive müssen Buchstabe und Geist nicht gegeneinandergestellt werden. Die Schriftwerdung des Geistes kann mit Wilhelm von Humboldt geradezu als Befreiung für den menschlichen Geist gefeiert werden: Die Erfindung der Schrift, so schreibt er im 19. Jahrhundert, „verdankt sich dem Impetus, das ängstliche Aufbewahren der Sprache im Gedächtnis durch Zeichen für das Auge zu sichern, damit die Reflexion ruhiger über ihr walten, und der Gedanke sich in festeren, aber mannigfaltiger wechselnden und freieren Formen bewegen könnte“.[34] In der Gegenwart hat Odo Marquard geltend gemacht, „daß der Geist, ehe man ihn zuweilen wohl auch gegen den Buchstaben zu verteidigen hat, zunächst einmal durch den Buchstaben verteidigt werden muß: indem man die Textgestalt erschließt und pflegt […], durch die er wirksam werden kann“.[35] Es wäre also verfehlt, den Geist *gegen* den Buchstaben auszuspielen.

---

[30] Luther, Martin, Die Schmalkaldischen Artikel von 1537, Art. 8, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014, 718–785, 770, Z. 12–17.

[31] Vgl. Bayer, Martin Luthers Theologie, 80.

[32] Vgl. Luther, Martin, Kirchenpostille (1522), WA 10/I.1, 627, Z. 1–10.

[33] Die Schmalkaldischen Artikel, 772, Z. 19–21.

[34] Ringleben, Joachim, Schrift als „fester Buchstab“ und Geist. Einige sprachphilosophische Einsichten, in: Michael Pietsch/Dirk Schmid (Hg.), Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, 225–239, 234, zitierend von Humboldt, Wilhelm, Ueber die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau (1824), in: Ders., Gesammelte Schriften (Akademieausgabe), Bd. V, 107–133, 125 f.

[35] Marquard, Odo, Geleitwort, in: Walter Jaeschke u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg 1987, V–VI, V.

Bisher sind uns mannigfache Bedeutungen von Buchstabe und Geist und ihrem Verhältnis begegnet: der Buchstabe kann, in der „bibeltreuen“ Lesart, als der unmittelbar klare Text angesehen werden, der sich von selbst versteht und keiner historisch-kritischen Einordnung bedarf; er kann, in der Allegorese, als der wörtliche Sinn verstanden werden, der aber gerade überboten werden muss; und er kann, in der historisch-kritischen Exegese, als das in seinem Wortsinn erst herauszuarbeitende damalige Verständnis des Autors begriffen werden.

Auch der Geist hat eine mehrfache Bedeutung: Er kann, in der Allegorese, der tiefere geistige Sinn eines Textes sein; er kann, in Luthers Ablehnung der Allegorese und in seiner Betonung des notwenigen Schriftbezugs, der Eigensinn des Lesers, sein ungebundener Geist sein; er kann aber auch der menschliche Geist sein, der durch den Text befreit wird; und er kann der Geist Gottes sein, der durch den Text befreit.

Bemerkenswert ist, dass „bibeltreue“ Theologen gerade nicht so differenzieren. Sie verstehen den biblischen Text oft als verbalinspiriert, d. h. jedes einzelne Wort ist direkt durch den göttlichen Geist diktiert worden. Insofern besteht für sie, was Reinhold Slenczka nachdrücklich herausstellt und auch für sich selbst beansprucht, gerade eine „unaufhebbare Verbindung von Geist und Buchstaben“.[36]

2. Der garstige historische Graben

Wie bereits erwähnt, hat die historisch-kritische Exegese den garstig breiten historischen Graben zwischen den biblischen Autoren und den heutigen Lesern herausgearbeitet und eingeschärft. Will historisch-kritische Exegese aber nach wie vor eine *theologische* Disziplin sein, dann kann sie sich mit der Einschärfung des historischen Grabens nicht zufrieden geben. Dann muss sie auch danach fragen, ob es Brücken über diesen Graben gibt. Denn Theologie ist nicht nur kulturwissenschaftlich und religionsgeschichtlich an den damaligen Menschen interessiert. Theologie ist auf den Befund verwiesen, dass in der Kirche Christinnen und Christen auch heute noch diese Texte lesen, und zwar in der Hoffnung, dass durch sie Gott *heute* zu ihnen spricht. Theologie muss fragen: Wie ist das denkbar? Welche Versuche, Brücken über den historischen Graben zu bauen, sind möglich? Und welche Brücken halten?[37]

Es gäbe einmal die Möglichkeit, den historischen Graben dadurch zu überbrücken zu versuchen, dass man den *Buchstaben* des biblischen Textes als ewig und zeitlos ansetzt. Dann würde man argumentieren: Mag sein, dass die Men-

---

[36] Slenczka, Die Heilige Schrift, 179.

[37] Vgl. dazu bereits Tietz, Christiane, Der „garstige Graben“ zwischen Geschichte und Gegenwart. Systematisch-theologische Überlegungen zum verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), 296–312, mit einem Schwerpunkt auf der analogen kirchenhistorischen Problematik.

schen damals in einem anderen historischen Kontext gelebt haben als wir. Aber die biblischen Worte sind, als direkte Worte Gottes, überzeitlich, ewig und gelten für uns in gleicher Weise wie für die Menschen damals. Bei einer solchen Position muss dann nicht nur fest und gegen den historischen Befund (z. B. mancher innerbiblischer Widersprüche) auf der Irrtumslosigkeit der biblischen Texte beharrt werden. Eine solche Position vertritt auch ein durchaus problematisches Gottesbild. Gott ist quasi in der historischen Konstellation der damaligen Zeit stecken geblieben. Was Menschen damals, in einer patriarchal-agrarischen Gesellschaft als den Willen Gottes ausgemacht haben, das muss auch heute noch sein Wille sein. Dieser Wille ist unbeweglich und ungeschichtlich. Die Aufgabe der Menschen heute wäre dann, sich auf das damals Verstandene wie auf einen unbeweglichen Fixpunkt zurückzubeziehen und letztlich zurückzuziehen.[38]

Einen anderen Weg hat der Aufklärungsphilosoph Gotthold Ephraim Lessing beschritten. Er sah das Problem darin, dass die zufälligen Geschichtswahrheiten, wie sie in den biblischen Texten zum Ausdruck kommen, keine tragfähige Basis für unsere Gegenwart bilden können. Alle Versuche, den Glauben an Christus dadurch zu beweisen, dass man die damaligen Ereignisse als historisch erweist, gleichen nach Lessing dem Versuch, „an den Faden einer Spinne nichts weniger als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen".[39] Lessings eigene Antwort, seine Brücke über den Graben, war die Annahme von zeitlosen, unveränderlichen Vernunfteinsichten.[40] Nicht der biblische Text, sondern das, was die Vernunft aus sich selbst über Gott und die Welt ableiten kann, ist wahr und muss die Grundlage des christlichen Glaubens sein. Dazu zählte Lessing, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, die Guten belohne und die Sünder bestrafe.

Die Flucht in solche ewigen Vernunfteinsichten kann aber keine angemessene Lösung sein, denn es gibt zu viele zentrale Inhalte des christlichen Glau-

---

[38] Einen anderen Weg, den historischen Graben zu überbrücken, stellt die Allegorese dar, insofern der Wortlaut der Texte unverändert bleibt, weil sie kanonisch sind; aber es wird Ausdrücken in ihnen, die heute nicht mehr verstanden werden können, eine andere Bedeutung unterlegt, die nicht der Zeit des Autors, sondern der Zeit des Lesers entstammt. „Auf diese Weise versucht die Allegorese den geschichtlichen Abstand zwischen dem Text und seinen späteren Lesern einzuebnen." (Körtner, Geist und Buchstabe, 210) Paulus legt bspw. Adam als Typos für Christus aus (Röm 5,14). Der alttestamentliche Text verheißt für Paulus, was zur Zeit des Neuen Testamentes in Christus erfüllt ist. Durch das Schema von Verheißung und Erfüllung zeigt Paulus an, dass er um den zeitlichen Abstand der Texte weiß, ihn aber gleichzeitig als einen überbrückten wahrnimmt (vgl. a.a.O., 212). Andere Auslegungstraditionen, wie bspw. die tiefenpsychologische Exegese, gehen davon aus, dass es etwas „Tieferliegendes" der Texte gibt, das unter der Buchstabenoberfläche liegt, insofern bei den Autoren auch ihr Unbewusstes in die Texte eingeflossen sei. Die damaligen Autoren und die heutigen Leser verbindet nach dieser Auffassung „eine zeitübergreifende Dimension des Daseins" (a.a.O., 208 f.).

[39] Lessing, Gotthold Ephraim, Eine Duplik, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. von Paul Rilla, Bd. 8, Berlin/Weimar 1968, 24–107, 37.

[40] Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 8, 9–16, 12.

bens, die der Vernunft anstößig sind, insbesondere die Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade oder die des Leidens und Sterbens Jesu Christi am Kreuz.

Dennoch deutet sich bei Lessing eine Spur an, die von ihm selbst nicht weiterverfolgt wird, die aber für uns weiterführend ist. Lessing gesteht nämlich zu, die *Zeitgenossen* Jesu hätten die Wahrheit anders als die Menschen heute erfahren, genauer „durch den Beweis des Geistes und der Kraft".[41] Sie haben bestimmte Weissagungen über Jesus als in ihm erfüllt und seine Wirksamkeit in Wundern *erfahren*. In Lessings Augen gibt es für heutige Menschen diese Erfahrungen nicht mehr; heutige Menschen haben mit den biblischen Texten nur noch *Zeugnisse* dieses Geistes und dieser Kraft vor sich. Zu diesem Geist und dieser Kraft selbst haben sie jedoch keinen direkten Zugang mehr.[42]

Wäre es nicht denkbar, dass es auch heute so etwas wie eine Erfahrung des Geistes und der Kraft gibt – eine Erfahrung, die sich *angesichts* der menschlichen Zeugnisse von Geist und Kraft einstellen? Dann müsste nicht den Texten in fundamentalistischer Weise Ewigkeit zugesprochen oder zu vermeintlich allgemeinen Vernunfteinsichten Zuflucht genommen werden. Nicht die Texte wären dann zu vergöttlichen, zeitlos wären nicht die einzelnen Bibelverse. Aber, so könnte dann gesagt werden: Gott und sein Heiliger Geist wirken auch heute, durch die Texte. Gott und sein Geist sind damals und heute derselbe.[43] Die biblischen Texte verstehen diese Selbigkeit Gottes nicht als eine zeitlose, statische wie die griechische Philosophie, sondern beschreiben einen höchst lebendigen, in ständiger Begegnung mit den Glaubenden befindlichen Gott. Lässt man dies gelten, dann könnte sich beim heutigen Lesen der Texte so etwas wie Gleichzeitigkeit mit Gott einstellen. Ewig wäre dann der Heilige Geist, der den damaligen Autoren die Wahrheit Gottes erschlossen hat, wie er auch den gegenwärtig Lesenden sie erschließen will. Diese Ewigkeit des Geistes steht nicht im Gegensatz zur menschlichen Zeitlichkeit und ist keine Zeitlosigkeit, sondern kann mit Karl Barth als „Quellort der Zeit" verstanden werden, als die „unmittelbare Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft"[44], die überhaupt erst die Begegnung zwischen Gott und Mensch möglich macht. Hält man auch weiterhin mit Luther daran fest, dass der Geist durch den Text, durch den Buchstaben, wirkt, dann wäre die Brücke über den historischen Graben der durch die Geschichte hindurch überlieferte biblische Texte *und* der damals wie heute wirkende, ewige Geist.

---

[41] Vgl. Origenes, Contra Celsum. Gegen Celsus, Fontes Christiani, Bd. 50/1, Freiburg/Basel/Wien 2011, I, 2, 196 f.

[42] Vgl. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 10 f. Das Problem, das sich damit ergibt und das Lessing durch seinen Vernunftansatz zu lösen versuchte, war der Gewissheitsunterschied zwischen dem, was man „bei glaubwürdigen Geschichtsschreibern" liest, und dem, „was ich selbst erfahre" (a.a.O., 12).

[43] Vgl. Körtner, Geist und Buchstabe, 219.

[44] Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zollikon-Zürich 1947, 72.

Wie ist dieses Wirken des Heiligen Geistes beim Lesen der Schrift genauer zu denken? Im Folgenden werden Einsichten aus der Rezeptionsästhetik, wie sie insbesondere Ulrich Körtner für die christliche Theologie fruchtbar gemacht hat, aufgenommen und für ethische Fragen weitergeführt. Damit wird das dritte oben genannte Verhältnis von Buchstabe und Geist, das ästhetische, erneut aufgegriffen.

3. Der inspirierte ethische Leser

Die Rezeptionsästhetik geht davon aus, „daß jeder Text, nicht nur die biblischen Schriften, Autonomie gegenüber seinem Autor und seinen soziokulturellen Entstehungsbedingungen gewinnt; und zwar nicht erst durch einen Wandel der Lebenswelten, sondern schon durch den bloßen Vorgang der Schriftwerdung."[45] Die den Text Lesenden und ihr Lesen des Textes bekommt eine eigene, Sinn erzeugende Bedeutung.[46] Der „Sinn eines Textes […] ist […] nicht mit der Intention des Autors oder dem Wortbestand des Textes feststehend gegeben, sondern konstituiert sich immer wieder neu im Akt des Lesens",[47] und zwar immer genau dann, wenn sich beim Leser, bei der Leserin, *Glauben* beim Lesen der Texte einstellt.[48]

In ihrer radikalen Lesart behauptet die Rezeptionsästhethik, dass der Text gar keinen festen Sinn besitzt, den der Autor festgelegt hat, sondern – so Umberto Eco – „eine Maschine zur Erzeugung von Interpretationen"[49] ist. Die etwas gemäßigteren Lesarten gehen hingegen von einer Wechselseitigkeit zwischen Text und Leser aus. Nicht jeder Sinn kann in den Text hineingelesen werden, vielmehr wird die Erzeugung von Sinn durch eine dem Text eignende „perspektivische Anlage" gesteuert.[50]

Ulrich Körtner versteht diese Steuerung so, dass Autorin und Leser einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Im Anschluss an Luther, der von einem Kanon im Kanon ausgeht, an Friedrich Schleiermacher, der betont, die Interpretation der biblischen Texte müsse Christus als gemeinsame Bezugsgröße

---

[45] Körtner, Ulrich H. J., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 57.

[46] Vgl. a.a.O., 58.

[47] A.a.O., 15.

[48] Vgl. a.a.O., 16.

[49] Eco, Umberto, Nachschrift zum „Namen der Rose", übers. von Burkhart Kroeber, München ^{3}1984, 9 in Bezug auf den Roman; vgl. auch die Bemerkung a.a.O., 13 f.: „Der Autor müßte das Zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört."

[50] Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976, 61; Iser geht von einem „impliziten Leser" aus, d.h. von „eine[r] Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist".

berücksichtigen,[51] und an Paul Ricœur, der von einem „Richtungspfeil“ von Texten spricht, behauptet Körtner, der Name Christi müsse „als dieser die Einheit des Kanons stiftende Bezugspunkt benannt werden, insofern er dem Wort ‚Gott‘ [aus christlicher Perspektive] allererst eine eindeutige Richtung gibt“.[52] Christus als Einheit stiftender Bezugspunkt der Texte garantiere, dass sich die Rezeption der biblischen Texte nicht in beliebiger Pluralität ergehe. Insofern sie nach Körtner Glauben an Christus wirken, ist „*auch der heutige Leser* ein integrierender Bestandteil des von den neutestamentlichen Schriften bezeugten Ereignisses und somit ein Bestandteil der Schrift selbst“.[53]

Theologisch kann der Vorgang so verstanden werden, dass es der *Heilige Geist* ist, der – weil er beim Lesen diesen Glauben wirkt – das Verstehen des Textes durch den Leser konstituiert.[54] Will man von Inspiration reden, dann eher davon, dass der Leser inspiriert ist.[55] „Der Geist manifestiert sich im Akt des Lesens, so dass das Verstehen des Textes nicht die Leistung des Lesers, sondern ein sich zwischen Text und Leser abspielendes Geschehen ist, in welchem die tote Sinnspur des Geistes zu neuem Leben erweckt wird und zugleich den Leser erfasst, der seinerseits zu einem neuen Leben und einem neuen Verständnis seiner Existenz gelangt. […] wenn sich ein Verstehen im Sinne des Glaubens einstellt“, geschieht „die Auferweckung des Textes wie die Neuschöpfung des Lesers“.[56]

Dieser Gedanke kann *ethisch* weitergeführt werden. Denn aus christlicher Sicht verändert sich durch das Lesen der Texte nicht nur der Glauben eines Menschen, sondern auch sein mit dem Glauben einhergehendes Tun. Dann aber könnte man formulieren: Wo sich im Akt des Lesens das Tun des Menschen verändert, vervollständigt sich erst der Text und wirkt der Geist Gottes. Ohne den so sich vollziehenden Akt des Lesens ist der Text nicht vollständig, so dass es auch gar nicht möglich ist, unter Absehung dieses Leseaktes auf einen vermeintlich „objektiven“, allgemein zugänglichen Sinn, zu rekurrieren, den der Autor intendiert habe.

Dann wäre aber zu fragen: Gibt es auch so etwas wie einen ethischen Richtungspfeil der Texte, der die Leserin in ihrem Tun orientieren kann?

---

[51] Körtner, Der inspirierte Leser, 107.

[52] A.a.O., 106. Das gelte indirekt auch für die jüdischen Schriften, weil diese nur aufgrund ihrer christologischen Auslegung von den Christen als Kanon anerkannt wurden.

[53] A.a.O., 110.

[54] Vgl. a.a.O., 61.

[55] Vgl. a.a.O., 112.

[56] Körtner, Ulrich H. J., Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 51 (2009), 27–49, 48. Vgl. Körtner, Der inspirierte Leser, 111: „Wo sich im Akt des Lesens gläubige Annahme ereignet, vervollständigt sich der Text in dem von ihm selbst intendierten und provozierten Sinne.“

4. Der ethische Richtungspfeil der Texte

Der Gedanke eines Richtungspfeils der Texte verhilft dazu, sich bei ethischen Fragen nicht an einzelne Bibelverse zu klammern, sondern nach dem *Geist* zu fragen, der zu diesen Aussagen geführt hat, dem Geist Jesu Christi.

Ohne den Begriff des Richtungspfeils zu verwenden, hat der systematische Theologe Michael Beintker hilfreiche Überlegungen zu dieser Frage vorgelegt. Beintker geht von der Beobachtung aus, dass es „[f]ür das christliche Handeln […] eine zeitübergreifende Grundkonstante [gibt], die uns über alle geschichtlichen Entfernungen hinweg unmittelbar mit den biblischen Zeugen verbindet. Sie besteht in der Dreiheit von Glaube, Liebe und Hoffnung, mit der Paulus sein berühmtes Kapitel über die Liebe beschließt (1 Kor. 13,13). […] Christen soll man daran erkennen, daß sie glauben, daß sie lieben und daß sie hoffen."[57] Indem Glaube, Liebe und Hoffnung die „Grundbestimmungen" ihrer Existenz sind, lassen Christen erkennen, „wes Geistes Kinder sie sind".[58] Der *Glaube* setzt die Christen frei zum Handeln, weil sie sich, wenn sich so ihre Existenz ihnen als von Gott angenommen erschließt, nicht mehr um sich selbst sorgen müssen. Die *Liebe* orientiert ihr Handeln, insofern sie öffnet für die Wahrnehmung des Anderen. Und die *Hoffnung* schafft Raum zum Handeln, insofern sie dem Bestehenden nicht das letzte Wort gibt.[59] Glaube, Liebe und Hoffnung können also – in anderen Worten – als durch den Geist gewirkter Richtungspfeil christlicher Existenz ausgemacht werden.

Diese Überlegungen bündelnd, könnte man sagen: Stellt sich beim Lesen der biblischen Texte Glauben, Liebe und Hoffnung ein, dann kann man von einem inspirierten ethischen Leser sprechen. Dies gelingt vielleicht besonders gut bei biblischen Texten, die eine bestimmte ethische Praxis vorführen.[60] Besonders prominent ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), das beschreibt, wie ein Samariter einem unter die Räuber gefallenen Juden spontan und unvoreingenommen hilft. Das Gleichnis belehrt nicht über eine bestimmte ethische Situation: Immer, wenn Du einen Menschen am Straßenrand liegen siehst, halte an und hilf ihm! Vielmehr will die Geschichte die Lesenden mithineinnehmen in die „Wahrnehmung des anderen in seiner Not"[61], will ihn dazu freisetzen, selbst anderen ein Nächster zu werden.[62]

---

[57] Beintker, Michael, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe, Marburger Jahrbuch Theologie 7, Marburg 1995, 123–135, 125.

[58] Ebd.

[59] Vgl. a. a. O., 125 f.

[60] Vgl. Ulrich, Hans G., Biblische Tradition und ethische Praxis, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 263–284, 280.

[61] Ebd.

[62] Vgl. ebd.

5. Konkretes Urteilen

Der anglikanische Theologe Oliver O'Donovan ist der Ansicht, dass die Inspiration zu Glaube, Liebe und Hoffnung Konsequenzen für die *ethische Urteilsbildung* des Einzelnen hat, weil sie die *praktische Vernunft* des einzelnen zu leiten vermag.[63] O'Donovan erinnert also daran, dass es mit einer derartigen Inspiriertheit noch nicht getan ist, sondern dass es für das ethische Handeln auch der konkreten persönlichen Urteile bedarf, was hier und jetzt zu tun ist. Das Wirken des Heiligen Geistes ersetzt nicht den Gebrauch der menschlichen Vernunft in einem verständigen Umgang mit dieser Welt.

Michael Beintker votiert ähnlich, wenn er bemerkt, dass die Bibel nicht einfach dies oder jenes befiehlt; sie ist gerade „kein moralisches Rezeptbuch, welches uns konkret und hinreichend vorschreibt, wie wir uns zu verhalten haben."[64] Dass dies so ist, hat für Beintker eminent theologische Gründe. Denn damit hängt zusammen, wer Gott und wer der Mensch vor Gott ist. Gottes Wille ist nicht allgemein und prinzipiell, sondern konkret. Und Gott will den Menschen als ein verantwortliches Wesen: „Christen und Kirchen stehen immer wieder neu vor der Frage, was der lebendige Herr gerade jetzt von ihnen erwartet. Sie selbst nämlich sind an ihrem geschichtlichen Ort zur Verantwortung gerufen gegenüber dem Willen des Herrn, der ihr Leben gestalten und durchdringen möchte."[65] Einer „auf seinen lebendigen Willen bezogene[n] Entscheidung" dürfe man sich nicht durch das Nennen von Bibelzitaten entziehen.[66] Entgegen der Auffassung, das Zitieren von Bibelversen sei ein Ausdruck besonderen christlichen Gehorsams, bringt Beintker die Verantwortung des Menschen gegenüber dem lebendigen Willen Gottes zur Geltung. Ein in Bibelversen und ihrem Buchstaben gefangener Gott wäre gerade kein lebendiger Gott mehr, sondern stünde dem Menschen gewissermaßen zur Verfügung. Demgegenüber ist der Wille Gottes als ein – wie Beintker mit Bezug auf Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer betont[67] – konkretes Gebieten in einer bestimmten Situation anzusehen, das es in eigener ethischer Verantwortung herauszufinden gilt.[68] Wer sich hier auf ewige, unverrückbare Normen berufen wollte, würde das Gebot Gottes „von der Person des Gebieters trennen".[69]

---

[63] Vgl. O'Donovan, Oliver, Lesen und Gehorsam, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 229–242, 233.

[64] Beintker, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, 127.

[65] Ebd.

[66] Ebd.

[67] Beintker verweist auf Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zollikon-Zürich 1948, 749–791; Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, München 1992, 260–262. 381–383.

[68] Vgl. Beintker, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, 128.

[69] Ebd.

Diesen Gedanken hat der Schweizer Theologe Karl Barth besonders konsequent durchgeführt. Für Barth sind selbst die Zehn Gebote oder die Bergpredigt nicht „ethische Prinzipien, bestimmte Normen zur Unterscheidung guter und böser Handlungen und Haltungen",[70] die in sich den Willen Gottes enthalten. Auch diese Texte müssen von ihrem historischen und räumlichen Kontext her verstanden werden. Barth stellt damit heraus, dass es in der Bibel gerade nicht um eine allgemeine, raum- und zeitlose Wirklichkeit, sondern um die konkrete, geschichtliche Beziehung zwischen Gott und Mensch gehe.[71] Die Zehn Gebote oder die Bergpredigt zeichnen nicht bestimmte Gebote Gottes als besonders grundlegend und verbindlich aus. Sie sind in Barths Augen vielmehr „*Sammlungen*" göttlicher Gebote, die eine Vielzahl besonderer Gebote wie eine Linse bündeln und fokussieren und auf je ein Wort wie „du sollst nicht töten" bringen.[72] Es wäre aber ein Missverständnis, daraus jetzt die allgemeine ethische Norm, nicht töten zu sollen, abzuleiten. Anliegen dieser Texte sei vielmehr, „von dem gebietenden Gott als solchem und zugleich von dem ihm verpflichteten Menschen als solchen" zu reden und zu zeigen, wie beide aneinander gebunden sind; es geht in diesen Texten also um die Beziehung zwischen Gott und Mensch, um ihre gegenseitige Bindung aneinander, die sich in konkreten geschichtlichen Geboten (z. B. der Gebotssituation auf dem Berg Sinai) vollzieht.[73] Die biblischen Gebote sind also nicht eins zu eins zu übertragen, aber sie erinnern uns daran, dass auch wir unter dem konkreten Gebot Gottes hier und heute stehen.[74] Nach Barth kann es sich gerade deshalb nicht um Prinzipien handeln, weil wir dann Gott „für einen solchen Herrn unseres Lebens und des menschlichen Lebens überhaupt halten, der dem Menschen zwar so oder so irgend welche Richtlinien und Prinzipien mit auf den Weg geben, auf diesem Weg aber sich selber bezw. seiner eigenen Auffassung dieser von ihm mitgegebenen Norm überlassen würde."[75] So alleingelassen, wäre der Mensch gerade nicht besonders gehorsam, sondern genötigt, „sich selbst der Interpret der göttlichen Norm und also sein eigener […] Richter zu sein".[76] Wer die Bibel wie einen „Kasten mit Loszetteln" konsultiert, löst sich gerade vom konkreten Gebieten Gottes an den Menschen, das sie bezeugt.[77] Barth muss sich freilich fragen lassen, wie der Mensch das konkrete Gebot Gottes heute tatsächlich herausfinden kann. Gibt es dazu methodisch kontrollierbare Schritte?

---

[70] Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, 758.
[71] Vgl. a.a.O., 759.762.
[72] Vgl. a.a.O., 760.
[73] A.a.O., 762.
[74] Vgl. a.a.O., 783.
[75] A.a.O., 784.
[76] Ebd.
[77] A.a.O., 786.

Beintker geht nicht so weit wie Barth, sondern versteht die Zehn Gebote als den normativen *Rahmen*, die Grenzen, innerhalb dessen sich das Leben der Glaubenden vollziehen soll. Innerhalb dieser Grenzen bleibe z. B. beim Gebot „Du sollst nicht ehebrechen" noch viel Spielraum, wie denn eine Ehe konkret zu gestalten sei.[78] Es gelte heute, dieses „Grundgesetz" in die besonderen Kontexte der Menschen hinein auszulegen,[79] wobei sich diese Auslegung auf den durch die Gebote selbst offengelassenen *Zwischenraum* bezieht. Für die konkrete ethische Entscheidungsfindung sind dann zwei Perspektiven zu bedenken: „Entspricht dieses unser Tun und Lassen dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung?"[80] Und was ist die Situation, was die Sache, wer der Mensch, dem man hier gerecht werden muss?[81]

Andere Ethiker sprechen heute von einer „Grundbotschaft" der biblischen Texte oder dem „Wort in, mit und unter den Wörtern".[82] Sie skizzieren diese ähnlich als Gemeinschaftstreue Gottes gegenüber den Menschen, welcher die Menschen ihrerseits sowohl individuell wie als Kollektiv entsprechen sollen.[83] Die ethischen Einzelaussagen der Bibel werden dann als Sammlungen von „Erfahrung und […] Erkenntnis anderer" verstanden, auf die der Christ bei seiner eigenen ethischen Entscheidung hören, von denen er sich bei seinen Entscheidungen beraten lassen kann.[84] Sie sind eine Sammlung von Lebenserfahrungen anderer Christen, die versucht haben, ihr Leben in der Orientierung an Gott zu leben. Für die Frage der Homosexualität bedeutet dies, dass homosexuelle (wie heterosexuelle) Beziehungen dieser Bundestreue entsprechen, wenn sie durch Verlässlichkeit und gegenseitige Verantwortung charakterisiert sind.[85]

Nun klingt die Rede von Glaube, Liebe und Hoffnung etwas nach Friede, Freude, Eierkuchen – was angesichts der Dramatik, mit der dieser Beitrag begonnen hat (die Rede war von einer ökumenischen Zerreißprobe) etwas skurril anmutet. Und tatsächlich kann man nicht erwarten, dass sich im von Glauben, Liebe und Hoffnung geprägten Gebrauch der praktischen Vernunft eine Einmütigkeit in der Interpretation der biblischen Texte ergibt. Der Berner Theologe Matthias Zeindler hat darum vorgeschlagen, die gegebene Vielfalt der Auslegungen als „hermeneutische Variation der paulinischen Charismenlehre"[86] zu

---

[78] Vgl. Beintker, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, 129 f.

[79] Vgl. ebd.

[80] Vgl. a. a. O., 125.

[81] Vgl. a. a. O., 126 f.

[82] Dabrock, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik, 283.

[83] Vgl. a. a. O., 283.

[84] Vgl. Härle, Wilfried, Ethik, Berlin/New York 2011, 196.

[85] Vgl. Dabrock, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik, 286.

[86] Zeindler, Matthias, Gemeinsam unter dem Wort Gottes. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 323–351, 349.

interpretieren. Bei Paulus heißt es: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist *ein* Geist." (1 Kor 12,4) Die eigentliche christliche Herausforderung besteht dann nicht im Erreichen einer einzigen gültigen Auslegung, sondern darin, im Streit der Interpretationen die Gemeinschaft, die Koinonia, zu bewahren.[87]

Literaturverzeichnis

Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962.
Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zollikon-Zürich 1948.
Ders., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zollikon-Zürich 1947.
Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von Kurt und Babara Aland, Berlin/New York ^{6}1988.
Bayer, Oswald, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ^{4}2016.
Beintker, Michael, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe (Marburger Jahrbuch Theologie 7), Marburg 1995, 123–135.
Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014.
Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, München 1992.
Dabrock, Peter, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik. Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität, in: Ökumenische Rundschau 61 (2012), 275–286.
Eco, Umberto, Nachschrift zum „Namen der Rose", übers. von Burkhart Kroeber, München ^{3}1984.
Erbele-Küster, Dorothea, Art. Buchstabe und Geist. I. Alttestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 108–109.
Härle, Wilfried, Ethik, Berlin/New York 2011.
Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976.
Koch, Dietrich-Alex, Art. Buchstabe und Geist. II. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109.
Köpf, Ulrich, Art. Buchstabe und Geist. III. Kirchengeschichtlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109–110.
Körtner, Ulrich H. J., Art. Buchstabe und Geist. IV. Systematisch-theologisch, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 110–111.
Ders., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.
Ders., Geist und Buchstabe. Über Legitimität und Grenzen allegorischer Textinterpretation, in: Zeitwende 63 (1992), 207–220.
Ders., Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 51 (2009), 27–49.

[87] Vgl. a. a. O., 349 f.

Lauster, Jörg, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma (Forum Theologische Literaturzeitung 21), Leipzig 2008.

Lessing, Gotthold Ephraim, Eine Duplik, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. von Paul Rilla, Bd. 8, Berlin/Weimar 1968, 24–107.

Ders., Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. von Paul Rilla, Bd. 8, Berlin/Weimar, 9–16.

Löhr, Hermut, Homosexualität im Neuen Testament. 13 Thesen, 2009, https://uni-bonn.academia.edu/HermutLoehr (Zugriff am 28.01.2019).

Luther, Martin, Kirchenpostille (1522), WA 10/I.1.

Luz, Ulrich, Einleitung: Die Bibel als Zankapfel, in: Ders. (Hg.), Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch, hg. im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Zürich [3]2002, 7–15.

Marquard, Odo, Geleitwort, in: Walter Jaeschke u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg 1987, V–VI.

Mathwig, Frank, Konfliktfall Bibel – Wie kommt die Bibel in die ethische Praxis?, in: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011, 285–322.

Nashville Erklärung von 2017 (https://cbmw.org/nashville-statement; Zugriff am 31.3. 2019).

Oberdorfer, Bernd, Kompliziertes Knäuel. Die Beurteilung der Homosexualität trennt Kirchen in Nord und Süd, in: Zeitzeichen 17 (2016), Heft 12, 16–18.

O'Donovan, Oliver, Lesen und Gehorsam, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 229–242.

Origenes, Contra Celsum. Gegen Celsus, Fontes Christiani, Bd. 50/1, Freiburg/Basel/Wien 2011.

Ringleben, Joachim, Schrift als „fester Buchstab“ und Geist. Einige sprachphilosophische Einsichten, in: Michael Pietsch/Dirk Schmid (Hg.), Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, 225–239.

Slenczka, Reinhard, Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: Kerygma und Dogma 51 (2005), 174–191.

Stimpfle, Alois, „Buchstabe und Geist“. Zur Geschichte eines Mißverständnisses von 2 Kor 3,6, in: Biblische Zeitschrift 39 (1995), 181–202.

Tietz, Christiane, Der „garstige Graben“ zwischen Geschichte und Gegenwart. Systematisch-theologische Überlegungen zum verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), 296–312.

Ulrich, Hans G., Biblische Tradition und ethische Praxis, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 263–284.

„Widernatürliche Lebensweise“, in: Christ & Welt Nr. 3/2011 vom 13.1.2011, 3.

Zeindler, Matthias, Gemeinsam unter dem Wort Gottes. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 323–351.

Die Ableitung ethischer Normen aus Heiligen Texten im christlich-muslimischen Gespräch

Klaus von Stosch

1. Zugang aus christlicher Sicht

Wenn man darüber nachdenkt, wie sich ethische Orientierung aus der Bibel gewinnen lässt, fällt den meisten Christinnen und Christen wahrscheinlich recht schnell das Doppelgebot der Liebe ein. In der matthäischen Version lautet es in der Einheitsübersetzung: „‚Du sollst lieben Gott, deinen HERRN, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte.' Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist ihm gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.' An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten." (Mt 22,37–40) Nimmt man den Wortlaut dieser jesuanischen Bestimmung ernst, dann ist das Doppelgebot der Liebe der Kern und Ausgangspunkt aller biblischen Rechtleitung, und unser Verständnis von ihm entscheidet darüber, wie wir ethische Orientierung aus der Schrift gewinnen können. Entsprechend hat mich dieses Doppelgebot schon seit meiner Kindheit beschäftigt, und ich habe immer versucht mich danach auszurichten.[1]

Dabei war mir allerdings nie so recht klar, wie man Gott lieben kann. An dieser Stelle kann der katholische Theologie Karl Rahner weiterhelfen, der darauf aufmerksam macht, dass die Nächstenliebe die Gottesliebe ist und umgekehrt.[2] Es geht also darum, in der Liebe zum Nächsten der Liebe selbst zu vertrauen und auf sie zu zählen. Man kann einen anderen Menschen überhaupt nur rückhaltlos lieben, wenn man gleichzeitig die Liebe liebt und sich auf sie verlässt. Diese Liebe zur Liebe ist Liebe zu Gott, wenn Gott die Liebe ist, wie es etwa in 1 Joh 4,8 heißt. Es gibt also keine wirkliche Liebe zu einem anderen Menschen, die nicht Gott mitlieben würde. Umgekehrt ist die Liebe zur Idee Gottes

---

[1] Ich befolge in diesem Beitrag die Methodik Komparativer Theologie. In meinem Verständnis dieser Methodik ist es erforderlich, den eigenen Standpunkt deutlich zu markieren und deshalb auch in wissenschaftlichen Texten immer wieder in der ersten Person Singular zu schreiben und auf eigene Erfahrungen zu rekurrieren. Zur wissenschaftstheoretischen Begründung dieses konfessorischen Zugangs zur Theologie vgl. Stosch, Klaus von, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001, 258–288.

[2] Rahner, Karl, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 277–298.

nach Rahners Diagnose reine Ideologie, weil man Ideen nicht lieben kann. Gott direkt kann man weder wahrnehmen noch lieben. Er begegnet dem Menschen in seiner Schöpfung, und in seine Liebe kann man nicht anders einstimmen als durch Liebe zum Nächsten – so zumindest die Pointe der Überlegungen Rahners. Dabei ist es wichtig, die jesuanische Bestimmung des Nächsten als desjenigen, der unter die Räuber gefallen ist, ernst zu nehmen (Lk 10,29–37). Gerade indem man sich dem zuwendet, der Gottes Zuwendung nicht bereits durch andere Menschen erfährt, baut man am Reich Gottes und hilft so mit, dass die Liebe Gottes zur allumfassenden, überall erfahrbaren Wirklichkeit wird.

Ethisch gesehen läuft das Doppelgebot der Liebe also darauf hinaus, den zu lieben, der benachteiligt und marginalisiert ist und der Hilfe braucht. Mit Liebe ist dabei sicherlich keine erotisch aufgeladene knisternde Stimmung gemeint. Es geht der Bibel um Liebe als Agape, nicht oder zumindest nicht vornehmlich um den Eros. Aber wie nicht zuletzt der emeritierte Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* deutlich gemacht hat, wäre es falsch, Eros und Agape auseinanderreißen zu wollen.[3] In jeder Liebe ist auch die Lust auf die andere Person mit enthalten. Es geht also nicht darum, sich zur Nettigkeit zu zwingen, sondern zu lernen, den tiefen Wert der anderen Person zu erkennen und anzuerkennen.

Mit dieser wichtigen Einsicht im Hinterkopf ist das Gebot der Nächstenliebe aber als Gebot nur noch schwer verständlich. Wie kann man durch ethische Anstrengung dazu kommen zu erkennen, dass ein anderer Mensch liebenswert ist? Sind hierzu nicht auch Neigungen und Gefühle erforderlich, die sich nicht durch ethische Anstrengung hervorrufen lassen? Schon Kant hatte deshalb darauf hingewiesen, dass „Liebe als Neigung" nicht geboten werden kann. Stattdessen muss es in seiner Wahrnehmung auch beim Gebot der Nächstenliebe um Wohltun aus Pflicht gehen, „wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt".[4] Hingabe und schmelzende Teilnehmung an dem Schicksal des anderen könne eben nicht geboten werden, sondern nur die Arbeit an mir selbst und die Überwindung der in mir liegenden Abneigungen gegen andere. Wie schon Martin Luther deutlich machte, haben wir es eben nicht in der Hand, nach Belieben die Form von Liebe in uns zu erzeugen, die dem anderen die Unbedingtheit der Zuwendung Gottes erfahrbare Wirklichkeit werden lässt.[5] Nimmt man aber den Satz der Bergpredigt, dass wir vollkommen sein *sollen*, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5,48), ernst, so kann kein Zweifel daran bestehen, dass

[3] Benedikt XVI., Deus Caritas est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006, Nr. 5.

[4] Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1974, 18–101, 25.

[5] Zu Luthers Skepsis gegenüber der Möglichkeit des Menschen sich in Freiheit Gott zuzuwenden vgl. Luther, Martin, De servo arbitrio, in: WA 18, 551–787, bes. 751–756. 763–776. 777 f.

Jesus eben genau das von uns fordert, was wir aus eigener Kraft und durch ethische Anstrengung nicht erreichen können. Was bedeutet das für unsere ethische Orientierungssuche in der Heiligen Schrift?

Wenn es stimmt, dass es in der Liebe zum Nächsten auch um das Vertrauen in die Liebe selbst und damit um die Hoffnung auf Gott geht, ist die Nächstenliebe nichts, das man aus eigener Kraft leisten kann. Man kann sich nicht befehlen, an die Liebe zu glauben. Man kann nur versuchen, sich der Liebe zu öffnen, man kann versuchen, sie an sich herankommen zu lassen, man kann versuchen, dafür sensibel zu werden, dass man bereits geliebt ist. Wenn man auf die hier angedeutete Spannung von Gnade und Freiheit bei der Lektüre der Heiligen Schrift achtet, wird deutlich, dass ihre ethischen Forderungen immer wieder durch die Zusage der unbedingten Liebe Gottes eingerahmt sind. So beginnt die Bergpredigt zunächst einmal mit den Seligpreisungen[6] und der Dekalog wird durch die Einsicht eröffnet, dass es Gott ist, der uns aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat (Ex 20,2; Dtn 5,6). Betrachtet man den hebräischen Text des Dekalogs, so wird deutlich, dass die Übersetzung der Gebote als Sollensbestimmungen vom Wortlaut des Textes her keineswegs alternativlos sind. Man könnte auch übersetzen: „Weil Gott Dich aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat, wirst Du nicht morden, ehebrechen, usw.“. Oder noch radikaler formuliert, könnte man sogar von einer Einladung Gottes an uns sprechen und sagen: „Weil Gott Dich aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat, darfst Du den Sabbat heiligen und Deine Eltern ehren, usw.“.

Auch viele der Machttaten und Heilungen Jesu sind so strukturiert, dass Jesus zunächst grundlos vergibt bzw. heilt und erst danach dazu einlädt, das eigene Verhalten zu ändern. Man denke nur daran, wie er die Sünderin vor der Steinigung rettet und sie erst hinterher auffordert, ihr Verhalten zu ändern. Die Rettung erfolgt ohne jede Vorleistung und Begründung. Erst nach der Rettung folgt der Anspruch: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,11) Oder man denke an Jesu Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19). Nur einer von ihnen dankt Jesus hinterher und doch ist nirgendwo davon die Rede, dass die Undankbarkeit der anderen bestraft wird. D. h. die Heilung geschieht hier nicht nur ohne Vor-, sondern auch ohne Nachbedingungen.

Offenkundig gilt für große Teile der Bibel, dass die in ihr enthaltenen ethischen Forderungen eingerahmt sind von der großen Zusage Gottes. Erst nachdem man die unbedingte Menschenfreundlichkeit Gottes an sich hat herankommen lassen, kann und will man die Gebote dieses Gottes erfüllen. Erst aus der Liebe heraus, die dem Menschen geschenkt ist, kann er die Liebe an die weitergeben, die sie brauchen. Erst wenn man sich von Christus hat berühren las-

[6] Die Seligpreisungen sind nicht so gemeint, dass man im Sinne einer Bedingung erst arm und traurig werden müsse, um selig zu sein, sondern in die Situation der Armut und Trauer hinein wird die vorbehaltlos ergehende Zuwendung Gottes verkündet (vgl. Mt 5,3 f.).

sen, gewinnt man die Freiheit, das Leben für die hinzugeben, die uns brauchen.[7] Das Doppelgebot der Liebe erscheint so als Herausforderung dazu, ganz auf das zu setzen, was schon in uns ist als Geschenk. Die Nächstenliebe ist dann nicht mehr ethische Pflicht, sondern Antwort auf die erfahrene Liebe Gottes. Sie ist notwendig, damit Gottes Liebe ganz bei uns ankommen kann. Denn Liebe kann nur Wirklichkeit sein, indem sie geschieht. Und die allumfassende Liebe Gottes kann den Menschen nur erreichen, indem er ihrem universalisierenden Impetus in sich Raum gibt und sich dem zuwendet, der ihn braucht. Diese Zuwendung resultiert jedoch aus der Logik der Liebe selbst und kann nicht als ethische Pflicht verstanden werden.

Von daher zögere ich in dieser Umkehrung der Perspektive eine Lösung für das Problem zu sehen, wie wir ethische Orientierung aus der Heiligen Schrift gewinnen können. Bisher lautet die Antwort, dass es der Schrift gar nicht um ethische Orientierung geht, sondern um die Zusage der Menschenfreundlichkeit Gottes. Zumindest gilt diese Schlussfolgerung dann, wenn es stimmt, dass das Doppelgebot der Liebe tatsächlich die Zusammenfassung aller Gebote und damit aller ethischen Pflichten in der Schrift ist. Denn wenn alle Gebote tatsächlich in dem Gebot der Liebe aufgehoben sind, Liebe aber erst auf der Grundlage von einer vorbehaltlos geschenkten, der eigenen Liebe zuvorkommenden Liebe möglich ist, ist die ethische Orientierung etwas, das sich erst aus dem Geschenk der Liebe ergibt. Die ethische Orientierung ist dann faktische Folge der dankbaren Annahme der Liebe Gottes. Aber ist eine solche Auflösung des *Du sollst* in ein *Du darfst* nicht eine Aufgabe der verbindlichen Orientierungskraft der Schrift? Ich will versuchen, dieses Bedenken ein wenig zu vertiefen.

2. Zur Identifizierung des Problems: Die Gefahr der Auflösung der ethischen Orientierungskraft der Schrift

Bisher wurde Folgendes rekonstruiert: Person und Botschaft Jesu Christi lassen den Menschen die Unbedingtheit der Zusage und Menschenfreundlichkeit Gottes erfahren. Da Liebe nur bei jemandem ankommen kann, indem er oder sie diese erwidert, entsteht im Menschen eine Dynamik, die eigene Liebe ebenfalls zu weiten und die eigenen Möglichkeiten zu transzendieren. Die Überwindung der Grenzen meiner Liebe, wenn ich mich dem zuwende, der mich braucht und der nicht sowieso schon im Zentrum meiner Zuneigung steht, erweist sich so als die menschliche Antwort auf die der menschlichen Liebe in Gottes Wort entgegentretende universale und unbedingte Liebe. Doch es liegt jenseits der menschlich, allzu menschlichen Möglichkeiten, unbedingt zu lie-

[7] Vgl. Luther, Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, 12–38, 20–38.

ben. Der Mensch kann niemals das erfüllen, wozu ihn das Wort der Liebe ruft. Der ethische Anspruch erweist sich so als Überforderung. Unbedingte Liebe kann der Mensch nicht leisten, sondern nur darstellen, im besten Fall kann er sie realsymbolisch Wirklichkeit werden lassen. Wenn aber die Gestalt der Liebe, zu der der Mensch gerufen ist, sowieso die menschlich, allzu menschlichen Möglichkeiten übersteigt, besteht die Gefahr, dass es beliebig wird, wie die Gebote erfüllt werden sollen. Die konkrete Gestalt biblischer Gebote verliert ihre konkrete ethische Verbindlichkeit, weil die Gebote sowieso umfassend nicht erfüllt werden können. In gewisser Weise könnte man den Enthusiamus des Paulus so verstehen, wenn er sagt, dass in Jesus Christus der Weg der Tora zu Ende ist (Röm 10,4). Allerdings gibt es in allen Paulusbriefen recht ausführliche paränetische Teile, sodass es nicht zur Argumentationslogik des Paulus passt, die ethische Orientierungskraft der Schrift preiszugeben.

An dieser Stelle tritt allerdings noch eine ganz andere Problemdimension vor Augen. Gerade die paränetischen Teile der Paulusbriefe sind erkennbar von moralischen Vorstellungen begleitet, die wir uns heute nicht mehr zu Eigen machen wollen. Christiane Tietz hat in ihrem Beitrag in diesem Band bereits die Haltung des Paulus zur Homosexualität thematisiert. Ich will an dieser Stelle nur daran erinnern, wie fragwürdig Paulus das Geschlechterverhältnis bestimmt. Wenn er sagt, dass der Mann das Haupt der Frau ist und sich die Frau dem Mann unterzuordnen hat (vgl. 1 Kor 11,3), bietet er ethische Orientierungsangebote, die wir heute gemeinhin relativieren wollen.

Auch das Alte und Erste Testament bietet Beispiele für ethische Rollenmodelle, die aus moderner Sicht zutiefst fragwürdig sind. Beispielhaft möchte ich an dieser Stelle auf den Konflikt Abrahams in Gen 22 Bezug nehmen (vgl. dazu auch den Beitrag von Seyed Hassan Eslami Ardakani in diesem Band). Es ist Kern jeder menschlichen Ethik, dass Menschen nicht grundlos unschuldige Menschen töten dürfen. Insbesondere wenn ein solcher Mensch das eigene Kind ist, gibt es keinen ethisch nachvollziehbaren Weg, den Wunsch gutzuheißen, das eigene Kind zu ermorden. Dennoch wird Abraham auch deswegen als Glaubensvorbild aller drei monotheistischen Religionen angesehen, weil er bereit ist, seinen Sohn auf Gottes Befehl hin als Opfer darzubringen. Ihm wird kein Grund genannt, warum er sein Kind töten soll. Stattdessen wird er mit dem nackten Befehl des zutiefst Unethischen konfrontiert, und er gehorcht. Was unterscheidet sein Verhalten von dem eines Selbstmordattentäters, der bereit ist, Unschuldige ins Grab zu bringen, weil er meint, dass Gott ihm etwas befohlen hat? Müssten wir nicht gerade solche Stellen aus moderner Sicht korrigieren und neu lesen?

Auf den ersten Blick ist man bei dieser Textstelle geneigt, Immanuel Kant zu folgen, der Abraham empfiehlt, auf das vermeintliche göttliche Gebot folgendermaßen zu antworten: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht

gewiß und kann es auch nicht werden', wenn sie [die göttliche Stimme; Vf.] auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte."[8] Denn in der Tat ist die Unbedingtheit ethischer Verbindlichkeit ja gerade keine beliebig wählbare Handlung, sondern eine Gewissheit, auf die sich Menschen ganz unabhängig davon verlassen können, ob Gott existiert oder was Gott von ihnen will. Entsprechend hat mich schon früh die rabbinische Deutung der Darbringung des Sohnes Abrahams fasziniert, die davon ausgeht, dass Abraham die Probe Gottes nicht besteht, weil er nicht erkennt, dass Gott kein Menschenopfer wollen kann.[9] Doch so sympathisch diese Deutung ist und so naheliegend die Reaktion Kants, so wenig kann man der Heiligen Schrift noch ethisch verbindliche Orientierung entnehmen wollen, wenn man einen ihrer wichtigsten Texte so rabiat nach den eigenen Wertmaßstäben uminterpretiert.

Gibt es eine andere Möglichkeit des Umgangs mit dieser Geschichte eines versuchten Kindsmordes? Kann man auch heute in ihr noch das Ringen um eine angemessene Orientierungswirkung sehen, die Generationen von Menschen an dieser Geschichte fasziniert hat? Möglicherweise können uns die Deutungsvorschläge des dänischen Philosophen und Theologen Sören Kierkegaard helfen, um hier klarer zu sehen. In seiner existenzphilosophischen Aneignung von Gen 22 zeigt Kierkegaard mit aller nur denkbaren drastischen Schärfe, wie sehr Abrahams Handlung allen ethischen Maßstäben widerspricht und wie sehr er mit ihr alle mögliche menschlich nachvollziehbare Rechtfertigung hinter sich lässt. Anders als der tragische Held könne sich Abraham keines heroischen Kampfes brüsten und bei niemandem auf Verständnis hoffen.[10] Abraham widerspricht allen ethischen Maßstäben und ist durch nichts zu rechtfertigen. Denn: „Sein Verhältnis zu Isaak ist ethisch ausgedrückt dies, dass der Vater den Sohn lieben soll. Dies ethische Verhältnis wird herabgesetzt zu einem Relativen im Gegensatz zum absoluten Verhältnis zu Gott."[11] Das unbedingte Sollen, das neuzeitlich im Gefolge Kants den vielleicht entscheidenden Ansatzpunkt für den Gottesgedanken bietet, wird hier nivelliert. Neben Gott selbst kann und darf es nach Kierkegaard nichts Absolutes geben – selbst nicht die ethischen Forderungen der Vernunft oder auch der Religion.

Zugleich macht Kierkegaard überzeugend deutlich, dass existenziell betrachtet die entscheidende Herausforderung für Abraham keineswegs darin bestand,

---

[8] Kant, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1964, 261–393, 333.

[9] Vgl. Plaut, Wolf Gunther, Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. 1: Bereschit/Genesis, Gütersloh 1999, 215.

[10] Vgl. Kierkegaard, Sören, Furcht und Zittern, Gütersloh ^{2}1986, 63 sowie a. a. O., 87: „Der tragische Held gibt seinen Wunsch dran, um seine Pflicht zu erfüllen. Für den Glaubensritter sind Wunsch und Pflicht auch eines und dasselbe, aber es wird von ihm gefordert, dass er alle beide drangeben soll."

[11] A. a. O., 77.

die Absolutheit des ethischen Sollens angesichts der Absolutheit Gottes zu relativieren. Die eigentliche Prüfung und die damit verbundene, alles menschlich Fassbare übersteigende Herausforderung bestand darin, dass er mit seinem geliebten Sohn nicht nur seine Liebe, sondern auch seinen Glauben und seine Hoffnung aufgeben sollte. Schon vor der Geburt Isaaks war es geradezu wahnwitzig gewesen, wie Abraham gegen alle Vernunft hoffte, dass Gott seine Versprechen wahr machen werde. Denn Gottes Versprechen gründen biblisch immer wieder in der Verheißung der Nachkommenschaft. Aber Abraham konnte mit zunehmendem Alter immer weniger damit rechnen, dass sich diese Verheißung erfüllen werde. Isaak ist deshalb nicht nur der ersehnte und über alles geliebte Sohn. Er ist für Abraham auch Unterpfand seiner Hoffnung, Grund seines Glaubens, Berechtigung seines Lebenswegs. Der Befehl Gottes, Isaak zu töten, zerstört deswegen genau diese Verheißung und damit den Grund des Glaubens Abrahams. In Kierkegaards Worten: „Alles war verspielt, die beständige Erwartung von siebzig Jahren, die kurze Freude an der Erfüllung des Glaubens."[12]

Nach menschlichen Maßstäben verliert Abraham damit jeden Grund zum Glauben. Er hat buchstäblich nichts mehr in der Hand, womit er seine Handlung legitimieren, nichts, was er erklären könnte. Wenn er jetzt noch glaubt, dann nur noch kraft des Absurden, wie Kierkegaard sich ausdrückt. Abraham jedenfalls verliert seinen Glauben nicht; „noch in dem Augenblick, wo das Messer blitzte, glaubte er es – dass Gott Isaak nicht heischen würde."[13] Abraham glaubt also unverbrüchlich gegen alle Evidenz an die Menschenfreundlichkeit und rettende Macht Gottes. Sicher war es für ihn nicht einfach, zu diesem Punkt zu kommen. In der rabbinischen Exegese wird stets betont, wie lange Abraham für seinen Weg zum Berg Morija gebraucht hat.[14] Dieser Weg war für ihn offenkundig ein schwerer Weg, einer, den er auch selbst nicht verstehen und vor sich legitimieren konnte. Aber er geht ihn, weil er spürt, dass Gott selbst ihn dorthin führt. Abraham vertraut auch in der letzten Absurdität, in der widersinnigsten Situation seines Lebens, auf die lebensbejahende Macht Gottes.

Von außen lässt sich dieses Gottvertrauen nicht verstehen. Kierkegaard sagt deswegen völlig zu Recht: „Wer darauf blickt, wird blind."[15] Ganz offen gibt er auch zu, dass *er* nichts dergleichen jemals tun könnte: „Ich kann nicht die Bewegung des Glaubens machen, ich kann nicht die Augen schließen und mich voller Vertrauen in das Absurde stürzen, es ist für mich etwas Unmögliches, aber ich rühme mich nicht deswegen."[16]

---

[12] A. a. O., 17.
[13] A. a. O., 34.
[14] Vgl. Boehm, Omri, The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience, New York/London 2007, 42 f.
[15] Kierkegaard, Furcht und Zittern, 20.
[16] A. a. O., 31.

Ich muss gestehen, dass es mir genauso geht und dass es mir sogar schwerfällt, die Begeisterung Kierkegaards für Abraham nachzuempfinden. Sicher verstehe ich, dass es nichts geben darf, das wir neben Gott stellen. Gott will, dass wir uns ihm ganz hingeben, und ich sehe auch selbst, wie befreiend diese letzte Hingabe an Gott sein kann. Doch ich ahne nicht einmal, was es bedeuten könnte, in dieser Hingabe an Gott ethische Maßstäbe und die Liebe zu meinen Kindern außer Kraft zu setzen. Nach allem, was ich kenne und verstehe, ist es ja auch nicht so, dass Gott von mir will, mich über ethische Gebote hinwegzusetzen. Überdies verstehe ich die Liebe zu meinen Kindern als Zeugnis für die Unbedingtheit der Liebe Gottes zum Menschen. Von daher kann ich mir nicht einmal einen Begriff davon machen, wie man so glauben könnte wie Abraham.

Gleichwohl kenne auch ich die Versuchung, meine Kinder so wichtig zu nehmen, dass sie unbedingte Bedeutung für mein Leben erhalten. Zudem kenne ich das Gefühl, wie ich mich hinter ethischen Maßstäben verstecke, um Sicherheit für mein Leben zu erlangen. Von daher kann ich erahnen, dass es nötig werden kann, etwas loszulassen, um für Gott frei zu werden. Kierkegaard ist hier sehr deutlich: Es kommt nicht darauf an, das zu tun, was Abraham tat, sondern so zu glauben wie er. Wir sollen nicht unsere Kinder töten. Aber wir sollen Gott Gott sein lassen, also das, was allein uns unbedingt angeht.

Diese Unbedingtheit kann offenbar nicht einmal am Ethischen Maß nehmen. Deshalb wird es schwierig, ethische Orientierung aus der Bibel ziehen zu wollen. Denn das Ethische ist ja nicht nur bei Kierkegaard, sondern auch bei Kant oder Jürgen Habermas das Allgemeine. Ethisch ist das, was von jedem Menschen gefordert ist, was sich an Maximen und Grundeinstellungen verallgemeinern lässt. Dieses allgemein Verbindliche sollte man, wenn man Abrahams Beispiel ernst nimmt, nicht in der Bibel suchen, ja die Bibel scheint diesem Allgemeinen sogar widersprechen zu können.

Das bedeutet nicht, dass in der Bibel zwar ethische Grundsätze zu finden sind, diese aber der Ethik aus der Instanz autonomer Vernunft widersprechen. Vielmehr geht es darum, dass in der Bibel gar keine allgemeinen Regeln aufgestellt werden, sondern wir in eine Beziehung hineingerufen werden. Diese Beziehung zu Gott kann und wird dann Anforderungen an mein Verhalten stellen. Aber so wie der Gott Abrahams erst neu der Gott Isaaks und Jakobs werden musste, so muss er auch mein Gott werden, bevor ich weiß, wie ich handeln kann, um von diesem Gott Zeugnis geben zu können.

Damit erscheint unsere Aufgabe, ethische Orientierung aus der Schrift entwickeln zu können, aussichtslos. Man könnte denken, dass wir aus der Bibel gar nichts Allgemeines für die Ethik gewinnen können und unsere Suchbewegung hier also in die Irre führt. Aber führt diese Sichtweise nicht in den totalen Subjektivismus, so dass es nicht nur keine ethischen Prinzipien, sondern auch kein gemeinsames christliches Ethos mehr geben kann? Es könnte durchaus sein, dass Kierkegaard auf eine solche Position hinauswill. Aus katholischer Sicht

wird man eine solche Subjektivierung und Individualisierung des Glaubens nur unter Preisgabe der eigenen Identität akzeptieren können, weil sie jede verbindliche Autorität in der Kirche unterminiert. Von daher soll hier nach einem anderen Weg zur Begründung ethischer Prinzipien aus der Schrift oder zumindest zur Ableitung eines bestimmten Ethos aus der Schrift gesucht werden. Da Komparative Theologie bei derartigen Problemen mit dem Versprechen aufwartet, neue Perspektiven für das eigene Problem zu erhalten, wenn man sich in Denkbewegungen einer anderen Religion oder Kultur hineinwagt, soll im Folgenden versucht werden, die bisher entwickelten Fragestellungen aus muslimischer Sicht neu zu bedenken. Wie ließe sich also aus muslimischer Sicht ethische Orientierung aus dem Koran gewinnen? Dabei ist von vornherein klar, dass es auf diese Frage verschiedene Antworten gibt, wie ja auch an den muslimisch-theologischen Beiträgen in diesem Band deutlich wird. Ich konzentriere mich hier auf die Rekonstruktion eines koranischen Zugangs, den ich für besonders stark und anregend halte.

3. Ethische Orientierungsleistungen des Korans

Zunächst einmal wird man beim Vergleich von Bibel und Koran feststellen dürfen, dass der Koran ähnliche Kompetenzen in Ambiguitätstoleranz von modernen Menschen verlangt wie die Bibel. An dieser Stelle soll nicht erneut eine Auseinandersetzung mit den Gewaltstellen im Koran oder der koranischen Transformation von Gen 22 geleistet werden.[17] Auch soll darauf verzichtet werden, auf die vielen ambitionierten Versuche moderner islamischer Theologen und Rechtsgelehrter einzugehen, die zeigen, dass man die vielfältigen ethischen Gebote und Rechtsbestimmungen im Koran auf einige wenige Grundprinzipien zurückführen kann, die im Einklang mit den Anforderungen humanistischer Prinzipien und moderner Vernunft stehen.[18] Denn bei aller Bedeutung dieser Ansätze sehe ich nach wie vor das Problem, dass durch eine solche Ethisierung des Korans seine entscheidende Botschaft ins Zwielicht oder ins Dunkel gerät. Entweder nimmt man an, dass die ethischen Anforderungen des Korans der autonomen Vernunft widersprechen, so dass der Koran sich als anstößig erweist. Dann müsste man sich als moderner Mensch vom Koran abwenden. Oder aber der Koran sagt nichts anderes als das, was wir auch schon durch die Vernunft wissen. Dann aber fragt sich, warum es den Koran eigentlich braucht. Von daher könnte man sowohl vom Befund des koranischen Textes als auch von der Vor-

[17] Vgl. dazu bereits Stosch, Klaus von, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 135–145; Ders., Abrahams Opfer. Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam, in: Herder Korrespondenz 67 (2013), 191–196.

[18] Vgl. beispielsweise Stosch, Klaus von, Offenbarung und Vernunft in Islam und Christentum, in: Anja Bettenworth u. a. (Hg.), Herausforderung Islam, Paderborn u. a. 2011, 111–115.

gehensweise moderner Theologien im Islam ähnliche Probleme diagnostizieren wie die bisher diskutierten.

Gleichwohl gibt es in der koranischen Theologie einen Punkt, der mir bisher zu wenig gewürdigt zu werden scheint und der gerade für unsere ethischen Orientierungsfragen von Bedeutung ist, nämlich die Tatsache, dass der Koran eine äußerst differenzierte Zeichentheologie vertritt. Der Koran geht davon aus, dass die gesamte Schöpfung genauso wie Jesus von Nazaret und alle Verse des Korans letztlich Zeichen (*ʾāyāt*) Gottes für den Menschen sind. Die koranische Theologie der Zeichen Gottes will dem Menschen Orientierung und Rechtleitung geben, indem sie die Zeichen Gottes kultiviert und gruppiert.

Auch das Ringen der Gelehrten um das islamische Recht kann in dieser Logik als Versuch gedeutet werden, zeichenhaft auf Gottes Präsenz in der Welt hinzuweisen und sie zu bezeugen. Gerade diese durch das Recht normierten Zeichenhandlungen funktionieren nicht rein individuell und subjektivistisch, sondern haben eine gemeinschaftliche Dimension. Erst dadurch, dass Muslime insgesamt kein Schweinefleisch essen, wird diese Handlung zu einem Glaubenszeugnis und ist das hier gemachte Zeichen als Glaubensakt verständlich. Auch die Pflicht zum Ritualgebet oder zur Pilgerfahrt kann erst dadurch zu einem sprechenden und machtvollen Zeichen werden, wenn sie in Gemeinschaft erfüllt wird und das Leben unzähliger Menschen prägt.

Zugleich kann man in einer islamisch-theologischen Hermeneutik im Blick auf diese Zeichen sagen, dass in ihnen das schon anfangshaft präsent ist, was sie noch versprechen. Indem Menschen sich in all ihrer Sehnsucht nach dem verborgenen Gott auf den Weg und auf die Suche machen, prägen sie durch ihre Suche den Ort ihrer Sehnsucht. Der Ort wird – äußerlich und innerlich – ein neuer, mit Bedeutung aufgeladener Ort, der auf Gottes Anwesenheit in der Welt verweist. Wenn man die faszinierenden Bilder der vielen Pilger und Pilgerinnen in Mekka sieht, ist es schwer, sich diesem machtvollen Zeichen für die Gegenwart Gottes in dieser Welt zu entziehen. Auch die Art der Hingabe im muslimischen Ritualgebet lässt sich zeichenhaft deuten auf die Hingabe Gottes an uns, so dass hier rein körperlich eine Richtungsanzeige auf den verborgenen Gott hin geschieht.

Aus katholischer Sicht erinnert diese hier erst einmal nur empathisch wahrgenommene und nicht bewertete Form der Zeichentheologie an die Sakramententheologie. Wichtig wäre Katholiken an dieser Stelle genauso wie Muslimen, dass die Zeichenhandlungen der Sakramente bzw. der Verse des Korans und der durch sie inspirierten Glaubensregeln jeweils anfanghaft erfahrbar machen, was sie bezeichnen. Seit Karl Rahner sprechen katholische Theologinnen und Theologen zur Illustration dieses Gedankens von Realsymbolen, also von realisierenden Zeichen.[19] Während Vertretungssymbole nur auf das durch sie Angezeigte

---

[19] Vgl. Stosch, Klaus von, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn ^{3}2014, 269 f.

verweisen, ohne es erfahrbar zu machen, würde in einer realsymbolischen Sicht Gott anfanghaft erfahrbar sein in den Zeichen, die auf ihn verweisen. Aus muslimischer Sicht macht die Rezitation der *ʾāyāt* des Korans mithin Gottes Stimme erfahrbar und ruft den Menschen in die Kommunikation mit Gott.

Was bedeutet diese Einsicht für die Fragestellung dieses Beitrags? Es wurde bereits im zweiten Abschnitt deutlich, dass die Unbedingtheit der Menschenfreundlichkeit Gottes nur gezeigt werden kann. Sie braucht Symbole, realisierende Zeichen, die sie anfanghaft erfahrbar machen, ohne dass jene jemals ausschöpfen könnten, woraus sie sich speisen. Aber in der jetzt eingeschlagenen Perspektive könnte man die Hoffnung entwickeln, dass jene Zeichen zu realisieren beginnen, was durch sie gezeigt wird.

Zugleich wurde schon deutlich, dass solche realisierenden Zeichen nicht einfach nur auf individueller Ebene funktionieren. Christlich gesprochen kann die Unbedingtheit der Zusage Gottes zum Menschen nur zeichenhaft präsent werden, indem diejenigen, die an diese Unbedingtheit glauben, immer wieder ohne Vor- und Nachbedingungen zu lieben versuchen. Da Menschen diese Form der Liebe nie ganz gelingen wird, bleibt immer auch der Rückbezug auf Jesus Christus als dem Mensch gewordenen universalen Zusagewort Gottes notwendig. Erst so kann die Unbedingtheit der Liebe Gottes in unserem eigenen bruchstückhaften Bemühen anfanghaft und verständlich Wirklichkeit werden.

Aber auch der Rückbezug auf Gottes Wort alleine und selbst unser individueller Bezug auf Jesus Christus sind als Zeichen für die universale Zuwendung Gottes noch nicht verständlich, wenn durch sie nicht auch die in unseren Zeichen angezeigte Liebe verständlich wird. Glücklicherweise gelingt uns das immer wieder bei manchen Menschen. Aber leider erfahren wir auch immer wieder unsere Grenzen an dieser Stelle. Deshalb scheint mir der Gedanke wichtig, dass Kirche insgesamt allen Menschen die Menschenfreundlichkeit Gottes anfanghaft erfahrbare Wirklichkeit werden lassen kann. Gerade in ihrem sakramentalen Selbstvollzug kann sie verstehbar auf Jesus Christus verweisen. Auch wenn *ich* bestimmten Menschen nicht gut die Zuwendung Gottes zeigen kann, gibt es andere, denen es gelingt. Gemeinsam können Menschen sich so formen lassen, dass sie zum Zeichen werden für Gottes Liebe. Das scheint zumindest mir die Idee der Kirche zu sein – und in gewisser Weise vielleicht ja auch die Idee der Umma.[20] Sie will Menschen zu einer Gestalt zusammenfügen, in der sie gemeinsam Zeugnis ablegen für Gottes Zuwendung zur Welt. Sie wollen Raum schaffen für Gottes Heilswirken an uns, für seine verwandelnde, lebensschaffende Dynamik.

---

[20] Zum Verhältnis von Umma und Kirche vgl. Khorchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von, Umma und Kirche, in: Theologie und Glaube 100 (2010), 344–360. Da bei der Umma der Bezug auf Jesus Christus nicht im Zentrum steht, stellen sich hier aus christlicher Sicht Rückfragen zur Verständlichkeit dieser Gemeinschaft.

Die normative Bedeutung der Schrift könnte nun gerade darin bestehen, Menschen dazu in Dienst zu nehmen, ein solches Zeichen darzustellen.[21] Die Schrift würde Menschen in dieser Lesart insofern Orientierung geben, als sie ihr Leben danach ausrichtet, dass sie Zeichen für Gottes Nähe werden. Abraham wäre dann in seiner Radikalität der Hingabe an Gott Beispiel für uns und könnte uns ermutigen, unser Leben ganz auf Gott auszurichten und alles für ihn hinzugeben. Israel könnte durch Erfüllung der rituellen Dimension seiner Bundesverpflichtungen zum lebendigen Zeichen für Gottes Gegenwart in der Welt werden. Auch die Umma könnte im Vollzug der fünf Säulen des Islams die Präsenz Gottes erahnen lassen.[22] Unsere Handlungen könnten Verweis auf Gott werden, so dass sie gerade durch ihre Gestalt auf Gottes Wirklichkeit in unserem Alltag hinweisen.

Freilich könnte man an dieser Stelle einwenden, dass mit diesen Überlegungen das Thema gewechselt wurde. Denn inzwischen bedenken wir normative Orientierungsleistungen der Schrift, die mit dem islamischen Recht und der katholischen Sakramentenlehre zu tun haben, nicht aber mit ihrer ethischen Bedeutsamkeit. Das Ethische – so wurde deutlich – ist das Allgemeine. Wenn dieses Allgemeine aber durch Mittel der Vernunft eingesehen werden kann, so scheint es keinen Raum mehr zu geben, um ethische Orientierung aus einer anderen Größe als der Vernunft zu gewinnen.

Und in der Tat würde man aus der Perspektive der modernen katholischen Moraltheologie davon ausgehen, dass sich alle ethischen Einsichten aus der Vernunft ergeben. Wie sollte es da Raum geben, um aus der Bibel etwas ethisch Verbindliches zu erfahren? Wie könnte sie nicht nur normative, sondern auch eine ethisch bedeutsame Kraft entfalten? Könnte vielleicht der Glaube selbst, könnte seine zeichenhafte bzw. sakramentale Bezeugung in der Welt ethisch bedeutsam sein?

4. Zur ethischen Bedeutung des Glaubens

Der Glaube an die Menschenfreundlichkeit und Beziehungswilligkeit Gottes scheint mir insofern ethisch bedeutsam zu sein, als er den Menschen eine wichtige Antwort auf ihre wichtigste existenzielle Frage gibt. Denn Menschen sehnen

---

[21] Wenn hier von der normativen Bedeutung der Schrift die Rede ist, so wird bewusst ein weiterer Begriff verwendet als der des Ethischen. Normativ ist beispielsweise auch der Bereich des Rechts, der gerade im Blick auf das religiöse Recht nicht einfach auf das Ethische zurückgeführt werden kann. Ich meine aber auch normative Regeln für die performative Ermöglichung sakramentaler Vollzüge, die nicht immer rechtlich geregelt sind und erst einmal nichts mit ethischen Normen zu tun zu haben scheinen.

[22] Ob das aus christlicher Sicht tatsächlich der Fall ist, kann und will ich in diesem Artikel nicht entscheiden. Ich will nur die Logik rechtlicher Vollzüge auf ihre theologische Grundlegung hin durchsichtig machen und dabei ein Deutungsangebot für die muslimische Seite machen.

sich danach zu lieben und geliebt zu werden. Zugleich erfahren sie jedoch, dass sie mit ihrer Liebe scheitern. Daraus ergibt sich die Zuspitzung menschlicher Sinnfragen. Es könnte sein, dass alles menschliche Streben nach Liebe letztlich im Nichts endet. Es könnte sein, dass die tiefsten Sehnsüchte des Menschen grundlos und haltlos verpuffen und der Mensch also im Letzten eine nutzlose Leidenschaft ist. Es könnte sein, dass es keinen Sinn gibt, der den Tod überdauert, und alle Sehnsucht nach Endgültigkeit ins Leere greift. Mit Mitteln der Vernunft können wir diese Möglichkeit weder beweisen noch widerlegen. Es könnte eben auch sein, dass wir aus einer Urkraft der Liebe entstanden sind und zu ihr zurückkehren. Es könnte sein, dass wir vollendet und gerettet werden. Es könnte sein, dass unser Leben und unsere Existenz im Gedächtnis Gottes geborgen ist. Wir wissen es nicht und wir können es durch noch so große Anstrengungen der Vernunft auch nicht herausfinden.

Christentum und Islam behaupten nun aber gleichermaßen, dass sie eine Antwort auf die genannten Fragen erhalten haben und aufgrund einer Kommunikation Gottes selbst mit uns Menschen wissen, dass der Mensch keine nutzlose Leidenschaft ist, sondern von Gott gehalten und geliebt. Diese Einsicht ist insofern ethisch bedeutsam, als sie menschliches Dasein mit Sinn erfüllt und dem Menschen Anlass zu Glaube, Hoffnung und Liebe gibt. Der Mensch ist dann nicht mehr ein winziges Staubkorn im Universum, sondern Ebenbild bzw. Statthalter Gottes. Wenn man zeigen könnte, dass es eine allgemeine ethische Verpflichtung gibt, den Liebeswillen Gottes zu zeigen, wenn man diesen einmal erfahren hat, würde deutlich, dass die normative Bedeutung der Schrift, die wir als Aufforderung zu Zeichenhandlungen verstanden hatten, auch ethisch geboten ist. Dieser Gedanke soll im Folgenden stark gemacht werden durch Bezugnahme auf den katholischen Theologen Thomas Pröpper.[23]

Pröpper argumentiert in vier Schritten für die ethische Verpflichtung des Menschen, im moralischen Sinne „der Zuwendung Gottes, wenn sie tatsächlich geschieht, auch zu entsprechen“ (701). Mit Entsprechung ist hier gemeint, dass der Mensch auf diese Zuwendung reagiert und sie durch symbolische Handlungen zu zeigen versucht. Wie diese Symbole zu wählen sind, könnte man aus meiner Sicht aus dem Koran oder der Bibel entnehmen.

Ausgangspunkt von Pröppers Argumentation ist der Grundsatz, dass Freiheit sein soll (704), womit er nicht mehr als die Selbstaufgegebenheit der menschlichen Freiheit als ethisches Grunddatum festhalten will (706). Zur Absicherung dieser Evidenz ließe sich wohl nicht mehr, aber auch nicht weniger als die kantische Postulatenlehre ins Feld führen.[24] Vereinfacht gesagt: Wir unterstellen ein-

---

[23] Die nachfolgenden Zitate, die durch Seitenangabe im Fließtext nachgewiesen werden, beziehen sich alle auf PRÖPPER, THOMAS, Theologische Anthropologie, 2 Teilbände, Freiburg 2011.

[24] Vgl. KANT, IMMANUEL, Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg [10]1990, 219–241.

ander Freiheit und machen uns gegenseitig für unsere Handlungen verantwortlich. Damit fordern wir faktisch die Existenz von Freiheit. Diesem Seinsollen der Freiheit zu widersprechen, dürfte schon deshalb schwer sein, weil allein der Widerspruch schon unter Inanspruchnahme der Freiheit zu geschehen hätte. Natürlich kann man auch unter Inanspruchnahme der Freiheit gegen Freiheit argumentieren. Aber ein solches Argument ist eigentlich ein Protest gegen die Existenz der Freiheit, nicht gegen ihr Seinsollen. Wenn also beispielsweise Iwan Karamasow aus Dostojewskis berühmtem Roman sich darüber beschwert, dass es diese Welt mit all ihrem Leiden gibt, so macht er deutlich, dass ihm eine Welt ohne Freiheit und Leiden lieber wäre. Zugleich bestreitet diese Position nicht, dass Freiheit sein soll, wenn sich ein Wesen erst einmal als freies vorfindet. D. h. schon der erste Grundsatz Pröppers geht von der Faktizität der Freiheit aus, eben davon, dass wir verurteilt sind, frei zu sein, wie Jean-Paul Sartre es einmal ausgedrückt hat.[25] Diese unsere geworfene Freiheit erlebt sich als aufgebene und somit sein sollende. Damit ist noch nicht auf einen Schöpfungsgedanken abgezielt, sondern einfach nur das existenzielle Grunddatum beschrieben, dass wir immer schon unter einem Sollen stehen, das uns zum Freisein auffordert. Wir haben es uns nicht ausgesucht frei zu sein, sondern sind immer schon in die Freiheit hineingestellt.

Aus diesem Grunddatum leitet Pröpper im zweiten Schritt als erste inhaltliche Norm ethischen Handelns ab, dass Freiheit andere Freiheit unbedingt anerkennen soll (707). Denn wie der philosophische Gewährsmann Pröppers Hermann Krings deutlich macht, kann Freiheit sich nur selbst affirmieren (und damit den ersten Grundsatz einhalten), wenn sie auch andere Freiheit transzendental affirmiert.[26] Hintergrund dieses Argumentationsschritts ist die Einsicht, dass Freiheit erst wirklich wird, wenn sie sich auf einen Gehalt richtet und so konkrete Gestalt gewinnt. Damit ist gemeint, dass Freiheit sich in Handlungen ausdrücken muss. Sie vollzieht sich im Konkreten, an einem bestimmten Gehalt. Dieser Gehalt ist es nun aber, der die Bestimmtheit der Selbstvermittlung in Freiheit ausmacht, d. h. der Rang und die Dignität der realen Freiheit hängt davon ab, worauf sie sich richtet.[27]

Wie kann nun ein Maßstab gefunden werden, der die Gehalte von Freiheit beurteilt? Wählt man einen Maßstab außerhalb der Freiheit, wird eben dadurch die Freiheit herabgesetzt und eingeschränkt. Also kann nur die transzendentale Freiheit selbst in ihrer Unbedingtheit Maßstab der Freiheit sein. Deshalb gilt: „Das schlechthin Erfüllende für Freiheit ist eine Freiheit als das Woraufhin des Sich-Öffnens." Und das bedeutet wiederum: „Das schlechthin Erfüllende für

[25] Vgl. Sartre, Jean-Paul, L'existentialisme est un humanisme, Paris 1970, 37.
[26] Vgl. Krings, Hermann, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 61.
[27] Vgl. a. a. O., 122 f.

Freiheit ist die andere Freiheit."[28] Hinter diesem Gedanken steckt Krings' Überlegung, dass Freiheit angesichts ihrer formalen Unbedingtheit mit nichts Endlichem zufrieden sein kann. Sie findet, wie er immer wieder ausführlich zu zeigen versucht hat, ihre Erfüllung nur, wenn sie sich auf etwas anderes Unbedingtes bezieht, also andere Freiheit anerkennt.

Wenn aber die Freiheit des anderen zum Gehalt meiner Freiheit werden muss, damit Freiheit sie selbst sein kann, muss ich andere Menschen als freie Wesen anerkennen. Ich muss meine Mitmenschen als freies Gegenüber anerkennen. Zugleich darf ich sie nie auf die konkrete Gestalt ihrer Freiheit festlegen, sondern muss sie immer auch in ihren noch unausgeschöpften Möglichkeiten sehen und anerkennen. Aus diesen Einsichten lassen sich zwei Imperative ableiten. Der erste:

Begegne jeder möglichen Freiheit (also jedem Menschen) so, dass du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst. Und der zweite: *Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidert oder nicht erwidern kann.* (707)

Bis hierhin würde wohl auch jeder säkulare Philosoph Pröpper folgen, sofern er überhaupt einen starken libertarischen Freiheitsbegriff annimmt und eine transzendentallogische Grenzreflexion über das Freiheitsphänomen für sinnvoll hält. Auch Pröppers dritter Schritt scheint mir noch unkontrovers zu sein:

Jede Freiheit trägt Mitverantwortung für die Gestaltung einer Welt, durch deren Verhältnisse die Anerkennung aller Menschen Ausdruck findet und das Seinsollen ihrer Freiheit gefördert wird. (712)

Natürlich kann sich das Seinsollen der Freiheit nicht nur auf meine subjektive und individuelle Freiheit beziehen, sondern muss sich in der Gestaltung der Welt manifestieren. Denn Menschen leben nicht im luftleeren Raum, sondern ihre Freiheit lebt von ihrer Realisierung in konkrete Umstände hinein, die deswegen im Sinne von Freiheit zu gestalten sind.

Entscheidend für unser theologisches Erkenntnisinteresse ist erst der vierte Schritt in Pröppers Argumentationsgang, der ganz offensichtlich einer genaueren Explikation bedarf. Dieser Schritt geht davon aus, dass das unbedingte Seinsollen der Freiheit nur dann erfüllbar ist, wenn es eine Instanz des Unbedingten gibt, die im Tod zu retten vermag und Freiheit Endgültigkeit verleiht. Denn ohne diese Instanz kann Freiheit immer nur vorläufig gesetzt werden, wird aber immer wieder zerstört. Von einem unbedingten Seinsollen kann dann aber nicht die Rede sein bzw. dieses Sollen lässt sich nicht erfüllen. So schreibt Pröpper:

Wenn einzig Gott das unbedingte Seinsollen zu verbürgen vermag, das die menschliche Freiheit im Akt der Bejahung von Freiheit intendiert, und wenn sie zugleich dieser Beja-

---

[28] Vgl. a.a.O., 123.

hung ethisch verpflichtet ist, dann würde sie mit der Ablehnung Gottes sich ja in Widerspruch setzen zu dem, was sie selbst will, wenn sie tut, was sie – sich selbst und anderer Freiheit verpflichtet – tun *soll*. (714)

Es wäre also ein Selbstwiderspruch in der Freiheit, wenn der Mensch sich vor dem Grund ihres Seinsollens verschließt, nachdem ihr dieser Grund erfahrbare Wirklichkeit geworden ist. Wenn es beispielsweise stimmt, dass die Liebe für einen anderen Menschen Endgültigkeit will[29], wäre es ein Verrat an dieser Liebe, den Grund der Liebe auszuschließen, nachdem er sich mir eröffnet hat. Von daher kommt Pröpper zu dem meines Erachtens zutreffenden Fazit: „Die autonome Ethik kann in eigener Instanz lediglich noch die hypothetische Aussage aufstellen, es sei menschliche Pflicht, Gott zu bejahen, *wenn* seine Zuwendung tatsächlich geschieht.“ (716)

Wenn diese Argumentation stimmt, kann man aus ihr folgern, dass die Heilige Schrift zwar keine ethische Orientierung für den bietet, der Gottes Zuwendung nicht erkannt hat und deswegen auch nicht glaubt. Aber wenn man glaubt, weil man erkannt hat, dass Gottes Zuwendung geschehen ist – sei es im Koran oder in Jesus Christus –, so besteht eine ethische Pflicht, diese Zuwendung auch zu bezeugen und anderen erfahrbar zu machen. Da es um ein Zeugnis für die Unbedingtheit der Liebe geht und Liebe nur Wirklichkeit werden kann, wo sie geschieht, ergibt sich eine ethische Pflicht, der Liebe zeichenhaft Gestalt zu geben. Da diese Gestaltgebung wiederum nur in gemeinschaftlich befolgten Regeln geschehen kann, ergibt sich wiederum die ethische Pflicht, normative Orientierung aus der Schrift zu entnehmen, die uns die Zuwendung Gottes erfahrbar macht. Von daher ließe sich eben doch eine ethische Verpflichtung aus Bibel und Koran entnehmen: Eben die ethische Pflicht Zeugnis zu geben von dem liebeswilligen und menschenfreundlichen Gott, der in diesen Schriften bezeugt wird, sodass Menschen durch dieses Zeugnis erfahren können, dass ihre letzten Hoffnungen und Sehnsüchte nicht ins Leere gehen.

Zugleich ist es nicht beliebig, wie von diesem Gott Zeugnis gegeben wird, weil endliche Zeugnisse per definitionem nur durch ihre symbolische Ordnung auf etwas Unbedingtes verweisen können. Entsprechend wird auch in der koranischen Zeichentheologie ein bestimmter Weg des Zeugnisgebens vorgegeben, um die muslimische Gemeinschaft zu einem Verweis auf Gottes Transzendenz und Fürsorge zu machen. Aus katholischer Sicht würde man hier, wie gesagt, von einem sakramental ausgestalteten Weg sprechen, der die Glaubensgemeinschaft eben auch in ästhetischer Sicht zu formen hat. Trotz der Ambiguität einzelner biblischer Handlungsanweisungen wären diese dadurch in ihrer Orien-

[29] Vgl. nur den berühmten Ausspruch von Gabriel Marcel: „Einen Menschen lieben heißt: du aber wirst nicht sterben!“ bzw. „Dem Tod eines Menschen zustimmen, heißt, in gewisser Weise ihn dem Tod ausliefern“, Marcel, Gabriel, Das ontologische Geheimnis. Drei Essais, Stuttgart 1961, 79.

tierungskraft zurückzugewinnen, dass wir uns die Gesamtgestalt vor Augen führen, die durch die Glaubensgemeinschaft dem nach Sinn suchenden Menschen vor Augen gestellt wird.

Bedenkt man aus diesen Überlegungen heraus etwa die Ethik der Bergpredigt, so könnte man sie als Ermächtigung verstehen, die Liebe Gottes durch eine grenzenlose Hingabe zu bezeugen, die keinen Raum lässt für Schwüre, herabwürdigende Blicke, gewaltförmige Abgrenzungen oder Lebensversicherungen, um so das Bild einer Gemeinschaft Wirklichkeit werden zu lassen, die machtvoll auf Gottes Menschenfreundlichkeit verweist und sie anfanghaft erfahrbar macht. Die Radikalität der hier geforderten Zeichenhandlungen wäre nicht Gruppenethos für einen besonderen geistlichen Stand, sondern ethische Pflicht für alle, die Gottes Heilszuwendung in Jesus Christus erfahren durften und nun gerufen sind, diese zu bezeugen. Kirche wäre gerufen, ihre Mitglieder zu einer realsymbolischen, sakramentalen Transformation ihres Handelns aufzufordern, damit die Gestalt der Kirche als Verweis auf Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen lesbar wird. Ziel kirchlichen Handelns könnte es dann nicht mehr sein, möglichst viele Menschen zu missionieren, sondern möglichst wirkmächtig das Reich Gottes beginnen lassen, indem kraftvolle Zeichen der transformierenden Gegenwart Gottes aufgerichtet werden. So wenig es der menschlichen Freiheit verfügbar ist, die Erfahrung von Gottes Zuwendung an sich heranzulassen, so sehr wäre es verbindliche ethische Forderung an menschliche Freiheit, diese Zuwendung zeichenhaft zu bezeugen, wenn man sie einmal an sich heranlassen durfte.

Literaturverzeichnis

Benedikt XVI., Deus Caritas est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006.

Boehm, Omri, The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience, New York/London 2007.

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1974, 18–101.

Ders., Der Streit der Fakultäten, in: Ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1964, 261–393.

Ders., Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg [10]1990.

Khorchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von, Umma und Kirche, in: Theologie und Glaube 100 (2010), 344–360.

Kierkegaard, Sören, Furcht und Zittern, Gütersloh [2]1986.

Krings, Hermann, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980.

Luther, Martin, De servo arbitrio, in: WA 18, 551–787.

Ders., Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, 12–38.

Marcel, Gabriel, Das ontologische Geheimnis. Drei Essais, Stuttgart 1961.

Plaut, Wolf Gunther, Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. 1: Bereschit/Genesis, Gütersloh 1999.

Pröpper, Thomas, Theologische Anthropologie, 2 Teilbände, Freiburg 2011.

Rahner, Karl, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965.

Sartre, Jean-Paul, L'existentialisme est un humanisme, Paris 1970.

Stosch, Klaus von, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001.

Ders., Offenbarung und Vernunft in Islam und Christentum, in: Anja Bettenworth u. a. (Hg.), Herausforderung Islam, Paderborn u. a. 2011, 111–115.

Ders., Abrahams Opfer. Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam, in: Herder Korrespondenz 67 (2013), 191–196.

Ders., Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn ^{3}2014.

Ders., Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Seyyed Hassan Eslami Ardakani, Prof. Dr. phil., geb. 1960, Professor für Religionsphilosophie an der University of Religions and Denominations in Qom.

Zishan Ghaffar, Prof. Dr. phil., geb. 1986, Professor für Koranexegese und Leiter des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.

Juliane Hammer, Prof. Dr. phil., Professorin für Islamwissenschaften am Department of Religious Studies der University of North Carolina in Chapel Hill.

Elisa Klapheck, Prof. Dr. phil., geb. 1962, Professorin für Jüdische Studien am Pnina Navè Levinson Seminar für Jüdische Studien der Universität Paderborn und Rabbinerin in der Jüdischen Gemeinde Frankfurt a. M.

Ulrich H. J. Körtner, O. Univ.-Prof. Dr. theol. DDr. theol. h.c., geb. 1957, Professor für Systematische Theologie (reformiert) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Daniel Krochmalnik, Prof. Dr. phil., geb. 1956, Professor für Jüdische Religion und Philosophie an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam.

Friederike Kunath, Dr. theol., geb. 1982, selbständige Schreibberaterin, Lektorin und Verlegerin bei SchreibStimme. Kunath & Tóth KlG, Uster, Verlag und Schreibwerkstatt (www.schreibstimme.ch).

Mohammad Kazem Shaker, Prof. Dr. phil., geb. 1963, Professor für Koranexegese und Hadithwissenschaften an der Allameh Tabataba'i Universität in Teheran.

Klaus von Stosch, Prof. Dr. theol., geb. 1971, Schlegel-Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen an der Universität Bonn.

Christiane Tietz, Prof. Dr. theol., geb. 1967, Professorin für Systematische Theologie am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Namenregister

Sachregister